

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



احكام بانوان  
در شریعت محمدی (ص)

(۱۳۸۲-۸۷)

احمد قابل



تقدیم به سارا

نور چشم احمد

شناسنامه کتاب

---

نام کتاب: احکام بانوان در شریعت محمدی (ص)

۱۳۸۲-۸۷

(مجموعه آثار جلد ۹)

نویسنده: احمد قابل

ناشر: شریعت عقلانی

تاریخ انتشار: اردیبهشت ۱۳۹۲

محل انتشار: فضای مجازی

تعداد صفحات: ۲۲۸

[www.ghabel.net](http://www.ghabel.net)

## فهرست:

- مقدمه: ..... ۹
- بخش اول: حقوق زنان در قرآن ..... ۱۷
- مقدمه: ..... ۱۹
- برتری مردان آری یا خیر؟ ..... ۲۳
- زدن زنان آری یا خیر؟ ..... ۳۳
- ارث زنان ..... ۴۱
- بخش دوم: حجاب ..... ۵۳
- استحباب پوشش سر و گردن ..... ۵۵
- درمورد حجاب ..... ۵۷
- درمورد پوشش (پاسخ به نقد مصطفی حسینی طباطبائی) ..... ۸۲
- پاسخ به پرسش‌های حجاب ..... ۱۰۱
- بخش سوم: ازدواج موقت ..... ۱۰۹
- بحثی درمورد ازدواج موقت ..... ۱۱۱
- پاسخ به چند پرسش درباره «ازدواج موقت» ..... ۱۳۱
- درمورد روابط دختران و پسران و نیازهای جنسی ..... ۱۵۱
- بخش چهارم: حق جدایی از همسر ..... ۱۵۷

- ۱۵۹..... طلاق، خُلَع و مباراة.....
- ۲۰۱..... عدۀ طلاق و وفات.....
- ۲۰۳..... بخش پنجم: پاسخ به هفت پرسش شرعی دربارهٔ احکام بانوان.....
- ۲۰۵..... اول [آفرینش زن و مرد].....
- ۲۰۸..... دوم [بلوغ جنسی].....
- ۲۰۹..... سوم حق زن و شوهر.....
- ۲۱۰..... چهارم [حق تمکین].....
- ۲۱۱..... پنجم حکم ارث در شریعت اسلامی و علل تفاوت سهم زن و مرد.....
- ۲۱۷..... ششم زن و امامت نماز جماعت.....
- ۲۲۲..... هفتم [عشق ممنوعه].....
- ۲۲۸..... مجموعه آثار احمد قابل.....



## مقدمه:

بحث درباره احکام شرعی بانوان یکی از دغدغه‌های زنده‌یاد احمد قابل بوده است. جلد نهم از مجموعه آثار وی دربرگیرنده تأملات قرآنی، روایی و فقهی این مجتهد نواندیش در حوزه حقوق بانوان در فاصله سال‌های ۱۳۸۲ تا ۱۳۸۷ است. کلیه این مطالب در زمان حیات مؤلف در فضای مجازی و به‌ندرت به‌صورت کاغذی منتشر شده و اکنون با ویرایش جدید و به ترتیبی موضوعی در یک مجموعه تقدیم علاقه‌مندان می‌شود.

کتاب در پنج بخش سازماندهی شده است. بخش نخست، بحث تفسیری حقوق زنان در قرآن است که سه مسئله تساوی حقوقی یا برتری مردان، زدن زنان و مسئله ارث بانوان را به تفصیل موشکافی می‌کند.

بخش دوم، حجاب از چهار قسمت تشکیل شده است: ابتدا، فتوای مشهور و منفرد احمد قابل در زمینه استحباب پوشش سر و گردن بانوان؛ دوم، بیان مستندات همین فتوا در فقه استدلالی؛ سوم، پاسخ به نقد جناب آقای مصطفی حسینی طباطبائی همراه با متن نقد و بالاخره پاسخ به هفت پرسش درباره حجاب.

بخش سوم، ازدواج موقت نام دارد. در این بخش، ابتدا تنهامقاله این مجموعه که امکان انتشار کاغذی یافته درج شده سپس به پرسش بانوان در این زمینه به‌طور مشروح پاسخ داده است. روابط دختران و پسران و نیازهای جنسی، آخرین مطلب این بخش است.

بخش چهارم، حق جدایی از همسر است. بحث طلاق، خلع و مباراة از عمیق‌ترین مباحث فقه استدلالی مرحوم احمد قابل در این مجموعه است. پاسخ کوتاه به یک پرسش دربارهٔ عدۀ طلاق و وفات، دومین مطلب این بخش است.

بخش پنجم، پاسخ به هفت پرسش شرعی دربارهٔ احکام بانوان است: آفرینش زن و مرد؛ بلوغ جنسی؛ حق زن و شوهر؛ حق تمکین؛ حکم ارث؛ امامت جماعت زنان و عشق ممنوعه.

این کتاب دربرگیرنده کلیه آثار احمد قابل در زمینهٔ حقوق زنان در وبسایت شریعت عقلانی است. تصحیح، نمونه‌خوانی و صفحه‌بندی این جلد همانند مجلدات قبلی توسط یکی از علاقه‌مندان آن مرحوم صورت گرفته است، صمیمانه از ایشان سپاسگزارم.



اهم آراء تفسیری، روایی و فقهی احمد قابل در این کتاب به شرح زیر است:

#### الف. آیهٔ ۳۴ سورهٔ نساء

خداوند زنان را در مسألهٔ زندگی مشترک بر مردان فضیلت داده است و مردان را موظف به تهیهٔ نیازهای مختلف آنان گردانده و تأمین هزینه‌های زندگی مشترک و فرزندان مشترک را برعهدهٔ مردان قرار داده است و ایشان را به خدمتگزاری مستقیم نسبت به زنان یا تأمین هزینه برای استخدام خادمان برای آنان، موظف کرده است، برای جلوگیری از تحقیر مردان و ایجاد تناسب و شرایط نسبتاً برابر، تنها، مدیریت زندگی را به مردان داده است تا در مقابل فضائل شمرده‌شده برای زنان، فضیلت مختصر مدیریت زندگی را سهم مردان قرار داده باشد و در این صحنهٔ تفاضل، مردان بی‌بهره نمانده باشند.

می‌توان مدعی شد که زدن غیرمنجر به صدمات بدنی تنها در موردی تجویز می‌شود که اقدام به فحشا کرده باشد، ولی در سایر موارد ضعیف‌تر نشوز، حداکثر تنبیه مجاز، قهرکردن با زن در بستر است.

آیه ۳۴ سوره نساء نه به برتری همه مردان بر همه زنان دلالت می‌کند و نه به مطلوبیت زدن زنان در شریعت محمدی (ص) دلالت می‌کند. تنها چیزی که از این آیه به دست می‌آید این است که: اولاً مردان موظف به تأمین نیازهای متعارف زندگی همسرانشان‌اند. ثانیاً در صورت اقدام زن، به تخلفات اخلاقی شدید، اقدام مرد به زدن زن (آن‌هم با رعایت تمامی حدودی که در روایات ذکر شده است)، گرچه حرام نیست، ولی از نظر اخلاقی عملی ناپسند و عمدتاً اقدام به شرارت، شمرده می‌شود.

امر وجوبی و الزامی خداوند سبحان به مردان، در مورد معاشرت با همسران در زندگی مشترک، عبارت است از حکم قرآنی «عاشروهن بالمعروف»: زندگی کنید مبتنی بر امور پسندیده نزد عقلا». این دستورالعمل الزامی شریعت محمدی (ص) در تمامی دوران زندگی مشترک و همه حالات آن، بر هر توصیه دیگر شریعت، حاکم و مقدم است و تمامی توصیه‌های دیگر شریعت، باید مبتنی بر «معاشرت به معروف» تفسیر شوند.

### ب. ارث زنان

مجموعه قوانین مالی مربوط به خانواده، در شریعت محمدی (ص) آشکارا و با نسبتی بالا، به نفع زن است. صرف نظر از نفع و ضرر مرد یا زن، این حکم «معلل: علت دار» است. علل چهارگانه‌ای که در زمان ما (خصوصاً در جوامع امروز) آشکارا تغییر کرده است. این تغییرات عبارت‌اند از:

الف) بسیاری از زنان، امروز در تأمین هزینه‌های مشترک زندگی نقش اساسی دارند. بنابراین، بحث نفقه به‌عنوان علت حکم تفاوت سهم الإرث، در بسیاری از خانواده‌ها و جوامع، منتفی شده است.

ب) بحث ضمان عاقله، با توجه به تغییر مناسبات خانوادگی در دنیای امروز و پدیدارشدن صنعت بیمه اجباری، عملاً منتفی شده است و مردان نیز از پرداخت هزینه‌های مربوط به آن کاملاً معاف شده‌اند.

پ) در زمان‌های گذشته، پرداختن هزینه‌های دفاعی و نظامی، مستقیماً برعهده مردان مسلمان بود. اکنون که مناسبات جدید و محاسبات مالیاتی مستقیم و غیرمستقیم، جایگزین آن شده است و مرد و زن شاغل یا ساکن در هر کشور، هزینه‌های دفاعی و امنیتی نظامی و انتظامی را به‌صورت الزامی و مشترک می‌پردازند، این علت حکم نیز کاملاً منتفی شده است.

ت) تنها علت باقی‌مانده، مسأله مهریه است که آن‌هم در بسیاری از جوامع بشری، مرسوم نیست. البته هنوز در جوامع اسلامی بر این امر تأکید می‌شود و اتفاقاً در ایران، از نرخ رشد تورمی بالایی هم برخوردار است.

اکنون باید پرسید: آیا با منتفی‌شدن قطعی دو علت از چهار علت و منتفی‌شدن عملی پرداخت یک‌جانبه نفقه، در بسیاری از خانواده‌های مسلمان (در ایران و غیرآن) بازهم می‌توان مدعی بقای حکم تفاوت سهم الإرث زن و مرد شد؟! ...

به‌گمان من، مجموعه روایات یادشده که به معلل‌بودن حکم ارث تصریح می‌کردند و تاریخ تشریح حکم ارث (که فقه رایج مبتنی بر نسخه سوم آن است) و عدم‌تعمیم نسبت «دو به یک» به تمامی ارث‌برندگان مرد و زن، نشان می‌دهد حکم ارث در جوامع مختلف و شرایط متفاوت، می‌تواند متفاوت و مبتنی بر عرف عقلایی و فرهنگ حاکم بر زندگی آنان باشد.

## ج. حجاب

عدم وجوب پوشاندن سر و گردن زنان بردهٔ مسلمان (که مقتضای دلایل نقلی معتبر و گرایشی اجماعی است) نشانگر این امر بسیار مهم است که در مرآی و منظر بودن سر و گردن هر زن مسلمانی، حرام نیست. به عبارت دیگر نه زن بودن و نه مسلمان بودن زن، دلیل وجوب پوشش سر و گردن نیست. چرا که زنان بردهٔ مسلمان، هم زن و هم مسلمان بودند و پوشش سر و گردن (حتی برخی اجزای دیگر بدن بنا بر اظهارات صریح برخی فقها) بر آنان واجب نبود. حتی برخی معتقد به کراهت یا حرمت پوشش سر برای زنان بردهٔ مسلمان بوده‌اند.

گرچه بسیاری از اختلافات یادشده بین فقها در بحث ستر صلاتی آمده است، ... اما اختلافات فقها در بحث کمیت پوشش برای نماز به بحث کمیت پوشش از نگاه نیز سرایت می‌کند.

هیچ سخن صریحی در مورد «لزوم پوشش سر و گردن» در آیات سورهٔ نور، وجود ندارد؛ بلکه مجاز بودن عدم پوشش قسمت‌هایی از بدن که در عرف زمان نزول وحی، پوشاندن آن رایج نبوده نیز مورد تأیید قرار گرفته است. تحقیقات تاریخی نیز عدم رواج پوشش سر و گردن (در همهٔ حالات و همهٔ مکان‌های عمومی) را تأیید می‌کند. نمی‌توان با قاطعیت از آیهٔ سورهٔ احزاب به‌عنوان دلیل بر «وجوب پوشش سر و گردن زن» بهره برد.

منتهای کوشش من دربارهٔ وجود یا عدم وجود اجماع در این مسئله، اثبات «عدم تحقق اجماع بر لزوم پوشش سر و گردن» بوده است. گزارش‌هایی که تاکنون در مورد اختلاف نظرهای فقها در خصوص سر و گردن ارائه شد، برخی از مستندات برای اثبات «اختلاف نظر» بود تا معلوم شود که با وجود نظریات مخالف، نباید به ادعای اجماع مشهور فقها اعتماد کرد.

به‌گمان من مقتضای «جمع دلالی» و ضرورت اعمال آن در این مسئله، نتیجه‌ای جز پذیرفتن حکم «استحباب پوشش سر و گردن» را در پی نخواهد داشت.

#### د. ازدواج موقت

مشروعیت ازدواج موقت، امری مورداتفاق تمامی فقیهان شیعه است و درباره آن توصیه‌های مکرر و آکیدی در روایات شیعه شده است. عالمان اهل سنت، تشریح چنین حکمی را در زمان رسول خدا(ص) می‌پذیرند ولی مدعی‌اند که این حکم مقطعی بوده و بعداً نسخ شده است. عالمان شیعه، گزارشات مربوط به نسخ شدن این حکم را معتبر نمی‌دانند و طبق روایات معتبره از ائمه اهل‌البیت(ع) این حکم را همیشگی دانسته‌اند.

اگر فرهنگ حاکم بر خانواده دختر یا جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنند، به‌گونه‌ای است که ارتباطات مشروع قبل از ازدواج دائم را برمی‌تابند (همچون برخی مسلمانان مقیم در کشورهای غربی)، تفاهم دختر و پسر در قراردادی شفاهی که مراعات منطقی و اخلاق همراه با تعیین حدود موردرضایت طرفین، در میزان بهره‌مندی از یکدیگر در آن شده باشد، برای مشروعیت رابطه آنان کفایت می‌کند. این قرارداد و توافق، از نظر شرعی، به نام «ازدواج موقت» نامیده می‌شود.

در محیط‌های اجتماعی بسته‌تر (که امکان رضایت خانواده‌ها فراهم نیست) اگر امکان ازدواج دائم برای جوانان فراهم نباشد و امکان برطرف کردن نیازهای جنسی از طریق مشروع دیگر نیز وجود نداشته باشد، به‌گونه‌ای که امکان ارتکاب گناه و استفاده از راه‌های نامشروع تقویت شود، برخی روابط رقیق‌تر جنسی بین دختر و پسری که به یکدیگر احساس تمایل می‌کنند (علی‌رغم عدم رضایت پدر یا خانواده دختر) از باب «ضرورت» مشروعیت می‌یابد، ولی عقلاً و شرعاً موظف به رعایت حداقل روابط جنسی و پرهیز از آلوده کردن حیثیت خانوادگی خواهند بود. (الضرورات تنقذر بقدرها).

### هـ. حق جدایی از همسر

خُلْع غیر از طلاق و قسیم آن است (بنابراین نمی‌تواند قسم آن شمرده شود). به مجرد اقدام زن در خُلْع (مراجعه به قاضی و اعلام نظر جدتی خویش مبنی بر جدایی) زن از همسرش جدا می‌شود و احتیاجی به اقدام همسر یا قاضی در خصوص جدایی (مثل طلاق) ندارد. طلاق و تخییر حق مرد است و تحقق یا عدم تحقق آن در گرو اراده او است. در طرف مقابل نیز خُلْع و مباراة حق زن است و تحقق یا عدم تحقق آن در گرو اراده او است.

همان‌گونه که مرد در استیفای حق جدایی اختصاصی خویش (طلاق) هیچ‌گونه شریکی ندارد، زن هم در استیفای حق جدایی اختصاصی خویش (خُلْع) هیچ‌گونه شریکی ندارد.

بحث توافق با شوهر در خُلْع، تنها در مورد خسارت‌های مالی مورد ادعای شوهری است که همچنان متقاضی ادامه زندگی مشترک است. یعنی اگر مهریه را به زن پرداخته است، می‌تواند ادعای خسارت کرده و تمام یا بخشی از آن را (در صورت بقا) از زن بازستاند.

در صورت باقی ماندن اختلاف مالی بین آنان، مراجعه به داور مقتدر، برای حل و فصل دعاوی، لازم است، ولی جدایی آنان از هنگام ادای سخنان مورد نظر در خُلْع از جانب زن، محقق گردیده و باید «عده خُلْع» را نگه‌دارد.

دلیل «برتری زن در حق جدایی» (در خُلْع و مباراة) آن است که؛ «در اصل قرارداد ازدواج، به اتفاق جمیع فقهای اهل اسلام و مبتنی بر تمامی روایات مربوط به چگونگی تحقق ازدواج، طرف اصلی قرارداد (موجب) زن است و مرد، صرفاً می‌پذیرد». طبیعی است که این طرف اصلی، در «پایان بخشیدن به آن قرارداد» نیز دارای حق است و این حق نمی‌تواند کمتر از حق مرد باشد.

به میان کشیدن پای زن، در خُلَع و مباراة (که طبق نظر مشهور، نوعی از طلاق و جزو ایقاعات اند) نوعی خروج از بحث ایقاعات و وارد کردن خُلَع و مباراة به بحث «عقود» است، که برخلاف فرض مشهور فقها است.

\*\*\*

آرای ابتکاری احمد قابل در مدرسه فقهی استاد، آیت الله منتظری اقامه شده، اگرچه قابل در فتاوی استاد متوقف نمانده است. باینکه این آرا با رأی مشهور فقهی سازگار نیست، اما از دید مرحوم قابل، به ادله فقهی معتبر مستند است. نقد و بررسی این آرا به فربه تر شدن فقه اهل بیت(ع) کمک خواهد کرد. جلد دهم مجموعه آثار، تا دو ماه آینده منتشر خواهد شد؛ انشاء الله.

ای کاش امکان انتشار این مجموعه به صورت کاغذی در کشور فراهم بود.

اردیبهشت ۱۳۹۲

محسن کدیور



**بخش اول:**  
**حقوق زنان در قرآن**



## مقدمه:

تفسیر قرآن، مسأله‌ای مبتنی بر چند پیش‌فرض است:

۱. پذیرش وجود خدا؛
۲. پذیرش نبوت و پیامبری؛
۳. پذیرش پیامبری محمد بن عبدالله (ص)؛
۴. پذیرش وحیانی بودن متن مکتوب قرآن؛
۵. و شاید برخی پیش‌فرض‌های دیگر.

## روش نگارنده در تفسیر قرآن

الف) با توجه به اینکه پیامبر خدا (ص) برخی از یاران خویش را برای نوشتن وحی تشویق کرده و به برخی از آنان در تفسیر کلام خدا و کشف حقایق شریعت و جزئیات مطلوب‌های خداوندی به صورت خاص، توجه ویژه‌ای داشته و به صورت عام نیز سخنانی در تفسیر مقصود شریعت بیان کرده است، برای فهم قرآن باید به بیانات پیامبر خدا نیز توجه شود. این توصیه قرآن است که: «ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا: آنچه را رسول خدا از معارف الهی به شما ارزانی می‌دارد، بپذیرید و آنچه را منع می‌کند، از آن بپرهیزید.» (حشر، ۷)

ب) تردیدی نیست که علی بن ابی طالب (ع) در بین یاران پیامبر (ص)، نزدیک‌ترین یار و یاور او بوده و بیشترین معاشرت و قرابت را با وی داشته و در هنگامه عقد اخوت بین هر دو نفر از مسلمانان که با توجه به میزان علاقه و قرابت فکری آنان توأم

بوده است، به عنوان برادر رسول الله مفتخر شده و از نظر علم دین و شریعت، اعلم یاران نبی مکرم اسلام بوده است.

باتوجه به این نکته، در این رویکرد تفسیری، مبتنی بر ترجیح نقل و بیان امیرمؤمنان(ع) و وارثان علم او (علیهم السلام)، در مسائل مربوط به تفسیر قرآن و شریعت، به هنگام تعارض با نظریات و نقل های دیگران، اظهار نظر می شود. (البته پس از بررسی مطلب از نظر عقل و عدم مغایرت با فهم عقلانی از شریعت محمدی(ص)).

پ) ترتیب منطقی استدلال در فهم مطالب قرآن، (به گمان من) عبارت اند از:

یکم) انطباق با عقل و استدلالات عقلی و علمی.

دوم) فهم عرفی، خصوصاً در آیات محکم قرآن (که اکثر آیات را شامل می شود).

سوم) انطباق با نقل معتبر.

ت) برداشت های علمی و روش مند از قرآن، اختصاص به قشر یا گروه خاصی ندارد. این برداشت ها، تا هنگامی که مبتنی بر روش های پذیرفته شده علمی باشند، مورد احترام اند و برای صاحبان خویش، حجت خواهند بود. بنابراین، قرائت های متفاوت را به عنوان واقعیتهای غیر قابل انکار، باید پذیرفت.

ث) دانستن زبان عربی و آگاهی از قواعد آن در حد بالا و آگاهی اجمالی از ادبیات تخصصی عرب، شرط اصلی برای برداشت های روش مند و علمی است. بررسی تاریخ و شأن نزول آیات و آگاهی از فرهنگ رایج اهل حجاز، در زمان نزول وحی و دانش اجمالی نسبت به تاریخ تفسیر و نظریات مفسرین (خصوصاً قرن اول تا سوم هجری) لازمه تفسیری علمی و روش مند است.

ج) آگاهی کافی از اندیشه های الهی و یا بشری پیش از اسلام و سنت ها و باورهای آنان، نقش بسیار مهمی در کشف مقصود آیات قرآن دارد.

برخی مسائل دیگر را نیز می‌توان به این نکات مهم و سرفصل‌های تعیین‌کننده افزود. توجه شود قصد تکرار مکررات و پرداختن به برداشت‌های اتفاقی تفسیری را ندارم و عمدتاً به مطالبی خواهم پرداخت که کمتر مورد توجه مفسران قرار گرفته است.

چ) دشواری ارائه برداشت‌های جدید یا دفاع از برداشت‌های غیررایج (که رویکرد اصلی این بحث‌ها خواهد بود) بر پژوهشگران علوم شریعت مخفی نیست. کاری بس دشوار و محتاج دقت و استدلال برای اثبات برداشت جدید و نقد نظریات رایج و دلایل آن‌هاست.

ح) اولویت مباحث، مبتنی بر موضوعاتی است که بیشترین پرسش‌ها را در سطح جامعه اسلامی و بشری برانگیخته است. موضوعاتی از قبیل: نگاه قرآن به هستی؛ جایگاه عقل در شریعت؛ حقوق انسان؛ حقوق زنان؛ مقوله حکومت؛ برخی قوانین جزایی و مالی اسلام و... که ادعای وجود تعارض در این بخش‌ها با عقل و اندیشه‌های جدید بشری، بیشتر از سایر مسائل مطرح شده است.

۲۱ آبان ۱۳۸۵<sup>۱</sup>

---

۱. از مباحث تفسیری مرحوم قابل سه بخش در دست است: بخش اول: انسان در نظام هستی (عیناً در کتاب مبانی شریعت مندرج است)؛ بخش دوم: حقوق فطری انسان، حق حیات (این بخش در جلد دهم مجموعه آثار درج شده است)؛ بخش سوم: حقوق زنان (که در این جلد عرضه می‌شود). ویرایش نخست بخش اخیر در تیر ۱۳۸۵ در وبسایت شریعت عقلانی منتشر شده، آنچه چندماه بعد در ضمن مباحث تفسیری عرضه شده ویرایش دوم آن است که نسبت به ویرایش اول اضافاتی دارد. ویرایش دوم نیز در زمان حیات آن زنده‌یاد در وبسایت وی منتشر شده است. [ویراستار]



## برتری مردان آری یا خیر؟

در آیهٔ ۳۴ سورهٔ نساء آمده است:

«الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا انْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ، فَالضَّالِّحَاتِ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ، وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ، فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِى الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ، فَإِنْ اطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً، إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً كَبِيراً.»

مردان (بسیار قائم به امر) زنانند، به خاطر زیادتی که برخی بر دیگران دارند و به خاطر نفقه‌ای که از اموالشان پرداخت می‌کنند، پس زنان نیکوکار کسانی‌اند که نسبت به حق خاضع‌اند و در پناه امن خداوندی، نگهبان نهان زندگی‌اند. زنانی که ایمن از «سرکشی انسان نسبت به ترک معروف و ارتکاب منکر» نیستید را ابتدائاً پند دهید و (اگر مؤثر نشد) همخوابی با او در بستر را ترک کنید و (اگر باز هم مؤثر نشد) او را بزنید، پس اگر (در هر یک از مراحل) شما را (در اتباع معروف و اجتناب از منکر) اطاعت کرد، راه ستم بر او را در پیش نگیرید، همانا برتری و کبریایی از آن خداوند است.»

در این آیه، چند نکته مورد توجه قرار گرفته است:

۱. مردان را «بسیار قائم به امر زنان» معرفی کرده است (قوام، و قیام. و معناه: اینهم یقومون بأمر المرأة)<sup>۱</sup>. درحقیقت می‌توان گفت قرآن، مردان را حریص در امر زنان ارزیابی کرده است و به همین خاطر آن‌ها را به انجام کارهای مربوط به رفاه زنان دستور داده و گماشته است.

---

۱. التبیان ج ۳، ص ۱۸۹ و المیزان ج ۴، ص ۳۴۳.

درحقیقت، مردان را هم چون خدمتکار فعالی برای زنان قرار داده است و در این مسیر، از شوق و حرص او نسبت به زن بهره‌برداری کرده است.

۲. فضیلت موردنظر این آیه، به معنی فضیلت مطلق نوع مرد بر نوع زن نیست، بلکه مقصود آیه، فضیلتی است که خداوند به برخی از مردان و زنان، نسبت به برخی از مردان و زنان دیگر داده است، چرا که استعمال ضمیر «هم» در «فاضل و مفضول» یکسان است. یعنی عبارت اصلی (مطابق قواعد زبان عربی) از نظر معنی چنین است «بما فضل الله بعضهم علی بعضهم». (توجه شود که در زبان عرب، حذف مضاف‌الیه، در جایی که مقصود گوینده آشکار باشد یا قبلاً در جمله آمده باشد، شایع است).

در این سخن که مراد قرآن «بعضهم علی بعضهم» است، تردیدی نیست. بر فرض که کسی تردید کند، نتیجه تردید او حداکثر آن خواهد بود که مراد آیه را «بما فضل الله بعضهم علی بعضهن» بداند. در این صورت، معنی آیه این خواهد شد «قوام بودن مردان بر زنان، به خاطر فضیلتی که خدا بعضی مردان را بر بعضی از زنان داده است». آیا از این عبارت قرآن، می‌توان فهمید همه مردان بر همه زنان برتری دارند؟!.

درحقیقت، آنچه موجب بحث و اختلاف گردیده این است که آیا از تفضیل بعض بر بعض، می‌توان به تفضیل تمامی افراد مذکر بر تمامی افراد مؤنث رسید؟! آیا رویکرد تعمیم فضیلت برای همه مردان بر همه زنان برخلاف رویکرد صریح قرآن نیست که تنها بعضی از مردان را بر بعضی از زنان برتر شمرده است؟ آیا رویکرد قرآنی، مبتنی بر پذیرش امکان منطقی برتری برخی زنان بر بعضی از مردان نیست؟!.

آنان که چنین تحمیلی را به متن صریح قرآن در این آیه روا می‌دارند، یا متکی به دلایلی دیگرند و یا بدون دلیل، تصور خویش را به قرآن، تحمیل می‌کنند. اگر دلایل دیگری دارند، باید به سراغ آن‌ها رفت و آن دلایل را نیز موردبررسی دقیق قرار داد تا معلوم گردد که چه مقصود و مفهومی را اثبات می‌کنند.



در این آیه، اختلافی که یاد شد، پابرجاست. برای نمونه، به نوشته فقیه مقداد سیوری در «کنز العرفان ج ۲، ص ۲۱۲» توجه کنید که به آن تصریح کرده است و به نقل از برخی دانشمندان، اطلاق فضیلت را نسبت به همه مردان بر همه زنان، انکار کرده است.

...و إنما لم يقل بما فضلهم عليهم؟ قال بعض الفضلاء: لأنه لم يفضل كل واحد من الرجال على كل واحدة من النساء، لأنه كم من امرأة أفضل من كثير من الرجال. و إنما جاء بضمير المذكر تغليبا فيدخل الرجل المفضل والمرأة المفضلة. قال: و لا يلزم من تفضيل الصنف على الصنف، تفضيل الشخص على الشخص. قلت: فحينئذ لا يكون في الآية دليل على تفضيل الصنف الذي هو عين المدعى، لأنه إذا كان بعض اشخاص الرجال أفضل من بعض أشخاص النساء و بالعكس، فأى دليل على تفضيل الصنف على الصنف الآخر الذي هو المراد؟ فالسؤال باق على حاله...

...برخی از عالمان فاضل گفته‌اند: همانا در این آیه نگفته است: (به خاطر برتری مردان بر زنان) چرا که این آیه هر یک از مردان را بر هر یک از زنان فضیلت نداده است، به این دلیل که بسیاری از زنانی که از بسیاری از مردان برترند. و همانا لفظ را به خاطر تغليب [بیشتر مخاطب قرار گرفتن مردان] با ضمیر مذکر آورده است، پس شامل مرد و زن بافضیلت می‌شود. علاوه بر اینکه از برتری صنف مذکر بر صنف مؤنث، برتری شخص بر شخص ثابت نمی‌شود. می‌گویم: پس در این آیه هیچ دلیلی وجود ندارد که برتری صنف بر صنف را اثبات کند. و سؤال هم چنان باقی می‌ماند...

۳. در آیه ۳۲ همین سوره و پیش از پرداختن به آیه ۳۴، تبیین شده است که فضل موردنظر، زیادی ثروت و اموال برخی مردان بر بسیاری از زنان است (وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا وَاللِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا وَ سَأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا: آرزو مکنید آن چیزهایی را که بدان‌ها خدا بعضی از شما را بر بعضی دیگر برتری داده است. مردان را از آنچه

کنند نصیبی است و آنان را از آنچه کنند نصیبی. و روزی از خدا خواهید که خدا بر هر چیزی آگاه است).

در آیه ۳۷ همین سوره با بیانی دیگر، تصریح شده است که فضل موردنظر این آیات، زیادی ثروت مادی است (الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَيَكْتُمُونَ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا: آنان که بخل می‌ورزند و مردم را به بخل و می‌دارند و مالی را که خدا به آن‌ها داده است پنهان می‌کنند. و ما برای کافران عذابی خوارکننده مهیا ساخته‌ایم).

۴. در قرآن کریم، موارد گوناگونی را به‌عنوان فضیلت بعضی بر بعض دیگر شمرده است که نهایتاً نوعی برتری نسبی را اثبات می‌کند. یعنی اساساً این‌گونه عبارات قرآنی در مقام اثبات فضیلت مطلق برای یک‌طرف مقایسه نیست بلکه استدلالی برای تفاضل نسبی ناشی از حکم یا توان خاص یک‌طرف در خصوص موضوع مورد اشاره است. برای نمونه نگاه کنید به:

الف) «لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولَى الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا: مؤمنانی که بی‌هیچ رنج و آسیبی از جنگ سرمی‌تابند با کسانی که به مال و جان خویش در راه خدا جهاد می‌کنند برابر نیستند. خدا کسانی را که به مال و جان خویش جهاد می‌کنند بر آنان که از جنگ سرمی‌تابند به درجتی برتری داده است. و خدا همه را وعده‌های نیکو داده است. و جهادکنندگان را بر آن‌ها که از جهاد سرمی‌تابند به مزدی بزرگ برتری نهاده است.» که نوعی برتری در پاداش را اثبات می‌کند.

ب) «وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهَ لَئِن آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ. فَلَمَّا آتَاهُمْ مِنْ فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ وَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ»<sup>۱</sup> بعضی از آن‌ها با خدا پیمان بستند که اگر از فضل خود مالی نصیبمان کند، زکات می‌دهیم و در زمره صالحان درمی‌آییم. چون خدا از فضل خود مالی نصیبشان کرد، بخل ورزیدند و به‌اعراض بازگشتند.» این آیات نیز صریحاً از برتری مادی و مالی سخن می‌گویند.

پ) «وَ فِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَ جَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَ زُرْعٌ وَ نَخِيلٌ صِنُونٌ وَ غَيْرُ صِنُونٍ يَسْتَقِي بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَ نَفْضِلٌ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنْ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ»<sup>۲</sup> و بر روی زمین قطعه‌هایی است در کنار یکدیگر و باغ‌های انگور و کشت‌زارها و نخل‌هایی که دو تنه از یک ریشه رسته است یا یک تنه از یک ریشه و همه به یک آب سیراب می‌شوند و در ثمره، بعضی را بر بعضی دیگر برتری نهاده‌ایم. هرآینه در این‌ها برای خردمندان عبرت‌هاست.» که از برتری برخی موادخوراکی بر برخی دیگر از نظر مزه یا خواص آن‌ها سخن می‌گوید.

ت) «وَ اللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَادِي رِزْقِهِمْ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَلَفَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ»<sup>۳</sup> خدا روزی بعضی از شما را از بعضی دیگر افزون کرده است. پس آنان که فزونی یافته‌اند از روزی خود به بندگان خویش نمی‌دهند تا همه در روزی یکسان شوند. آیا نعمت خدا را انکار می‌کنید؟) که از برتری نسبی درآمد و رزق و روزی افراد سخن می‌گوید.

ث) «وَ وَرَثَ سُلَيْمَانَ دَاوُدَ وَ قَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَ أَوْتَيْنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنْ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ. ... قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَأَاهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَتْلُوَنِي أُوَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ»

۱. توبه، ۷۵ و ۷۶.

۲. رعد، ۴.

۳. نحل، ۷۱.

وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّيَ غَنِيٌّ كَرِيمٌ<sup>۱</sup> و سلیمان وارث داوود شد و گفت: ای مردم، به ما زبان مرغان آموختند و از هر نعمتی ارزانی داشتند. و این عنایتی است آشکار... و آن کس که از علم کتاب بهره‌ای داشت گفت: من، پیش از آن که چشم برهم زنی، آن را نزد تو می‌آورم. چون آن را نزد خود دید، گفت: این بخشش پروردگار من است، تا مرا بیازماید که سپاسگزارم یا کافر نعمت. پس هر که سپاس گوید برای خود گفته است و هر که کفران ورزد پروردگار من بی‌نیاز و کریم است.) این آیات نیز از برتری علمی سخن می‌گویند. و...

۵. به نظر می‌رسد که جای فاضل و مفضل در این آیه (نساء، ۳۴)، با تصور پیروان شریعت تغییر کرده باشد، چرا که افراد قائل به امر غیر یا گماشته دیگران به منزله خادمان غیر و [از] آن دیگران شمرده می‌شوند و نه اربابان آن‌ها.

اگر مقصود آیه در تعیین فاضل و مفضل را مجمل و مبهم بدانیم، در متن آیه، سخن از «بما انفقوا من اموالهم» نیز به عنوان علت دوم قوام بودن مردان آمده است. اکنون باید پرسید کسی که موظف به پرداخت هزینه‌های دیگری است، مفضل شمرده می‌شود یا افضل؟! خصوصاً اگر به متن دستورالعمل‌های شرعی در خصوص حقوق زن و شوهر مراجعه شود، که نه تنها زن را موظف به هیچ‌گونه کار بدنی برای شوهر و حتی فرزندان خویش نکرده است (مثل غذا پختن، لباس و ظرف شستن، بچه شیردادن و...) بلکه او را همچون فردی صاحب جلال و جبروت، مخلومه خانواده قرار داده است و این مرد است که یا باید خود خادم زن و همسر خویش باشد و یا برای او خادمانی بگیرد تا کارهای او را در منزل و بیرون از منزل انجام دهند.

این رویکرد شریعت را می‌توان نشانه‌ای برای تعویض جای فاضل و مفضول، در مصداق آیه مورد نظر قرار داد و گفت: «چون خداوند، زنان را در مسئله زندگی مشترک، بر مردان فضیلت داده است و مردان را موظف به تهیه نیازهای مختلف آنان گردانده و تأمین هزینه‌های زندگی مشترک و فرزندان مشترک را برعهده مردان قرار داده است و ایشان را به خدمتگزاری مستقیم نسبت به زنان یا تأمین هزینه برای استخدام خادمان برای آنان، موظف کرده است، برای جلوگیری از تحقیر مردان و ایجاد تناسب و شرایط نسبتاً برابر، تنها مدیریت زندگی را به مردان داده است تا در مقابل فضائل شمرده شده برای زنان، فضیلت مختصر مدیریت زندگی را سهم مردان قرار داده باشد و در این صحنه تفاضل، مردان بی‌بهره نمانده باشند».

۶. لفظ «قوام» در آیات دیگر قرآن نیز آمده است. در آن آیات، هرگز نمی‌توان تصور کرد که لفظ قوام به معنای تسلط و برتری به‌کار رفته باشد. به نمونه‌هایی از آن توجه کنید:

(الف) در سوره «نساء، ۱۳۵» می‌خوانیم: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوُّوا أَوْ تَعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانِ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، بسیار برپادارنده عدل باشید و شهادت دهید برای خدا اگرچه به ضرر خود یا پدر و مادر یا خویشاوندان شما باشد، اگر فرد، دارا یا نیازمند باشد، خدا آن‌ها را یاری برتر خواهد بود، پس از زیاده‌خواهی‌های فردی، پیروی نکنید تا عدالت پیشه کنید و اگر سربچی کرده یا رو برگردانید، پس خدا به رفتار شما آگاه است». در این آیه، از واژه «قوام» به معنای «بسیار قائم به امر عدالت» استفاده شده است. تأکید و ترغیب شدید قرآن در امر عدالت، به گونه‌ای است که خواستار آن است تا هر مسلمانی، حریص در برپایی عدالت باشد. بنابراین، لازم است که انسان حریص در برپایی عدالت باشد.

ب) در سوره «مانده»، ۸ می‌خوانیم: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ» ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به‌خاطر خدا بسیار کوشا باشید که شهادت عادلانه بدهید، و رفتار دشمنانه گروهی، شما را به جرم بی‌عدالتی گرفتار نکند، دادگری پیشه کنید که نزدیک‌ترین مسیر رسیدن به پرهیزکاری است و تقوای الهی پیشه کنید، همانا خدا به رفتار شما آگاه است». در این آیه نیز از واژه «قوام» به‌معنای بسیار قائم به‌انجام دستور خدا در مورد شهادت عادلانه بهره گرفته شده است.

پ) نتیجه بررسی موارد استعمال شده از ماده «ق و م» در قرآن (قام، قوم، قیَم، قائم، اقوم، استقم، مقام، اقیموا، قائمه، و...) معنایی جز اقدام و ایستادگی و فعالیت ندارد. بنابراین، واژه «قوام» به‌معنی نوعی فعالیت پیگیر است که باتوجه به موارد استعمال آن در متن سخن، نوع فعالیت پیگیر موردنظر متکلم آشکار می‌شود. در آیه ۳۴ سوره نساء فعالیت پیگیر در امر زنان که به‌معنای تهیه وسایل زندگی و آسایش و رفاه زنان از سوی مردان، در زندگی مشترک است، موردنظر خدای سبحان است.

۷. باتوجه به عقلانی بودن قاعده تسلط بر مال (الناس مسلطون علی اموالهم) که مدیریت هزینه را حق مالک آن می‌داند، منطقی خواهد بود که مدیریت هزینه زندگی را به مالک اموال بسپارند و چون در زندگی مشترک، مسئولیت تأمین تمامی هزینه‌ها برعهده مرد قرار داده شده است (و بما انفقوا من اموالهم) سپردن مدیریت زندگی مشترک به او، امری معقول و منطقی است، ولی در متن آیه، عبارتی که مدیریت را حق مرد بداند، وجود ندارد و باید با یاری گرفتن از دلایل دیگر، آن را اثبات کرد.

۸. بحث «نشوز» و مقصود آیه از آن، باید مورد بررسی دقیق قرار گیرد. آیا مراد قرآن، مصادیق شدید‌ای است که در روایت «تحف العقول» و در ارتباط با این آیه آمده است یا مصادیق مختلفی است که مفهوم لفظ، شامل آن‌ها می‌گردد؟

در روایت یادشده می‌خوانیم:

«الحسن بن علی بن شعبه (فی تحف العقول): عن النبی (صلی الله علیه وآله)،  
أنه قال فی خطبة الوداع: إن لنسائکم علیکم حقاً و لکم علیهن حقاً، حقم  
علیهن أن لا یوطئن فرشکم و لا یدخلن بیوتکم أحداً نکرهونه إلا بإذنکم و  
أن لا یأتین بفاحشة، فإن فعلن فإن الله قد أذن لکم أن تعضلوهن و تهجروهن  
فی المضاجع و تضربوهن ضرباً غیر مبرح، فإذا انتهین و أطمعنکم فعلیکم  
رزقهن و کسوتهن بالمعروف.

پیامبر خدا در خطبهٔ وداع گفت: همانا برای زنان شما حقی برعهدهٔ شما  
است و برای شما حقی برعهدهٔ زنان شما است. حق شما بر زنان، این است  
که زندگی شما را لگدمال نکنند و هیچ‌کسی را که شما او را نمی‌پسندید به  
خانه‌های شما داخل نگرداند مگر با اجازهٔ شما و هیچ فحشایی را مرتکب  
نشود. پس اگر مرتکب این تخلفات شد، در پی آن، خدا به شما اجازه داده  
است که بر او سخت گیرید [ممکن است که متن صحیح «تعظوهن: پند  
دهید» باشد] و در بسترها آنان را ترک گوید (قهر کنید) و آنان را به گونه‌ای  
بزنید که صدمهٔ بدنی بر ایشان وارد نگردد. پس اگر از کردهٔ ناپسند خویش  
بازگشتند و پند شما را اطاعت کردند، بر شما لازم خواهد شد که غذا و  
پوشاک آنان را به گونه‌ای که همگان می‌پسندند، تأمین کنید.<sup>۱</sup>

طبیعی است که داوری آدمیان، نسبت به تناسب حکم و موضوع یا عدم تناسب  
آن، ناشی از برآوردهای عقلانی است و هرچه موضوع جرم (نشوز) شدیدتر باشد،  
طبیعتاً اقتضای کیفر سنگین‌تر را دارد.

اگر تصور شود که مصداق موردنظر آیه در مورد نشوز، اقدامات ابتدایی زن برای  
انجام فحشا باشد و کیفر نهایی آن، دادن اجازهٔ تنبیه بدنی مختصر (غیرشدید) به  
شوهر باشد، آیا داوری عقلاً نسبت به حکم شریعت منفی خواهد بود؟! حال اگر  
مصداق آن را فقط خروج زن از منزل، بدون اذن شوهر (آن‌هم برای رفتن به دیدار

۱. حر عاملی، وسائل الشیعة ج ۲۱، ص ۵۱۷. جصاص، احکام القرآن ج ۱، ص ۴۵۴.

بستگان) قرار دهیم، آیا داوری ایشان منفی نخواهد بود؟! روشن است که داوری عُقلا در دو مورد فرضی پیشین، یکسان نخواهد بود.

بنابراین، باید به مصادیق موردنظر شریعت از عنوان «نشوز» علم پیدا کرد تا بتوان آن را به شریعت نسبت داد. مگر اینکه مدعی شویم مطلق نشوز و مصادیق مختلف آن، موردنظر آیه است و تفاوتی بین مصادیق آن از نظر شمول کيفرها وجود ندارد! به عبارت دیگر تنها در صورتی می‌توان چنین ادعا کرد که اصولاً به تناسب جرم و کیفر ملتزم نباشیم!

۹. آیا امکان مترتب بودن راهکارهای سه‌گانه (پند، قهر و زدن) بر رتبه‌های ضعیف تا شدید نشوز، از نظر منطقی قابل انکار است؟ به عبارت دیگر، می‌توان مدعی شد که زدن غیر منجر به صدمات بدنی تنها در موردی تجویز می‌شود که اقدام به فحشا کرده باشد، ولی در سایر موارد ضعیف‌تر نشوز، حداکثر تنبیه مجاز، قهرکردن با زن در بستر است. حتی اگر ترتب در مراتب شدید و ضعیف نشوز (از خروج بدون اذن تا اقدام به فحشا) را ملاک تجویز هر یک از سه گزینه تنبیهی قرار ندهیم، در این خصوص که اصل مجازات‌های سه‌گانه یادشده به صورت ترتیبی است و باید مراعات گردد، مورد قبول تمامی یا اکثر قریب به اتفاق فقیهان و مفسران است.

نظریه رایج فقهی (که بسیاری از فقها مدعی اجماعی بودن آن نیز شده‌اند) این است که موارد تنبیهی سه‌گانه، به صورت ترتیبی است و اگر با مورد اول (موعظه) مشکل برطرف می‌شود، نوبت به بهره‌گیری از مورد دوم (قهر) نمی‌رسد و اگر مورد اول تأثیری نداشت، باید از مورد دوم بهره‌گرفت و در صورت عدم تأثیر موارد اول و دوم، نوبت به بهره‌گیری از مورد سوم (زدنی که منجر به صدمات بدنی نشود) می‌رسد.



## زدن زنان آری یا خیر؟

۱۰. در متن آیه ۳۴ سوره نساء، از جوازِ زدن زنان، آشکارا سخن به میان آمده است. پرسش اساسی این است که آیا این توصیه شریعت محمدی و راهکار ابداعی و مطلوب حقیقی آن است یا صرفاً به عنوان یک واقعیت رایج و از باب اضطرار است که مورد پذیرش قرار گرفته و حقیقتاً مطلوب شریعت محمدی (ص) نیست؟!

برای بررسی حقیقت قضیه، به چند نکته اساسی باید توجه کرد:

الف) تردیدی نیست که فرهنگ مورد قبول اکثریت نسلِ مخاطب آیه در زمان نزول وحی، زدن زنان را به عنوان اولین گزینه تنبیهی، پذیرفته بود. این مطلب چندین رایج بود که به هنگامه شروع زندگی مشترک، مردان عرب، با شمشیر و تازیانه خانه خود یا حجله خویش را می آراستند تا به شریک تازه زندگی خویش و بستگان و هم‌قبیله‌ای‌های خویش بفهمانند که «شمشیر را برای حفظ امنیت اهل منزل از مهاجمان خارج از خانه به کار می‌گیرند و تازیانه را برای حفظ امنیت اهل منزل از مهاجمان داخل خانه به کار خواهند گرفت».<sup>۱</sup>

این روش تنبیهی شدید و خشونت‌بار، محیط زندگی را برای زنان، بسیار نامطلوب ساخته و آنان را همچون بردگانی در اختیار شوهران قرار داده بود.

ب) روش شریعت محمدی (ص) در نفی عادات و آداب و سنن ناپسند، عمدتاً بر اساس نفی مطلق عادات و سنن نبوده است. در اکثر موارد با ارائه راهکارهای

---

۱. نگاه کنید به: زمخشری، الکشاف ج ۱، ص ۵۲۵. ثعلبی، الکشف و البیان ج ۳، ص ۳۰۳.

مناسب و جایگزین، سعی در فرهنگ‌سازی و تغییر عادات به‌صورت تدریجی داشته و با اظهار کراهت و غیراخلاقی جلوه‌دادن رفتارهای ناپسند، به مبارزه منفی با آن پرداخته است.

در این‌گونه مسائل، به‌خاطر موانع ذهنی (عدم رشد آگاهی و علم) یا خارجی (مثل رواج شدید منطقه‌ای یا بین‌المللی) گرچه اقتضای تحریم وجود نداشته، ولی با ناپسندش‌مردن اخلاقی آن، نامطلوب‌بودن آن از منظر شریعت را آشکار ساخته تا ابتدائاً زمینه ذهنی لازم را برای نفی راهکارهای ناپسند ایجاد کرده و اقتضای نفی عملی آن را در مراحل بعدی فراهم گرداند.

مثلاً در قضیه برده‌داری که امری رایج در سطح همه یا اکثریت ملل آن‌زمان بود، شریعت محمدی(ص) به تحریم آن نپرداخت، ولی با پیش‌بینی‌های بسیار برای آزادکردن بردگان (در احکام مختلف شریعت) و توصیه‌های مکرر و مؤکد بر مطلوبیت شدید و ثواب عظیم آزادسازی بردگان و مکروه‌شمردن شغل آدم‌فروشی و... صراحتاً از نامطلوب‌بودن برده‌داری در دیدگاه شریعت، خبر داده است.

یعنی هیچ‌کس نمی‌تواند مدعی شود اسلام مبلغ و مشوق برده‌داری بوده و آن را پدیده‌ای مطلوب دانسته است چرا که مجوز ارتکاب آن را داده است. بلکه می‌توان باصراحت از نامطلوب‌بودن برده‌داری در شریعت محمدی(ص) و تلاش فراوان شریعت برای پایان‌بخشیدن به آن از جنبه‌های فرهنگی و عملی سخن گفت و آن را به‌اثبات رساند.

در خصوص زدن زنان نیز بررسی این نکته که دادن مجوز برای ارتکاب آن، آیا دلیل مطلوبیت است یا صرف‌نظر از نامطلوب‌بودن آن، به‌عنوان یک واقعیت رایج، تنها به‌منزله عدم تحریم است که منافاتی با نامطلوب‌بودن اخلاقی و مکروه‌بودن شرعی آن ندارد؟

تردید در این مطلب نیست که موردی که از نظر شریعت، ناپسند است، گاه در حدی از ناپسندی است که (تحریم) می‌گردد و گاه آن‌چنان شدت و لزوم و اقتضائی ندارد که تحریم گردد بلکه (مکروه) شمرده می‌شود.

پ) باتوجه به اینکه اولین یا عمده‌ترین راهکار رایج در جامعه شبه جزیره عرب در عصر نزول وحی، زدن زنان بوده است، قدم اول شریعت محمدی (ص) پیش‌کشیدن راهکارهای منطقی و معقولی چون دادن پند و اندرز و یا ترک هم‌بستری و توصیه به بهره‌گیری از آنها و لازم‌شمردن تأخیر در بهره‌گیری از زدن زن تا آخرین مرحله (و پس از به‌نتیجه نرسیدن راهکارهای دوگانه پیش از آن) بوده است.

به‌عبارت‌دیگر، پیشنهادهای شریعت محمدی (ص) جایگزینی برای عادت زشت اهل حجاز در زدن زن بود. البته برای اینکه عادت آنان را تحریم نکرده باشد، به‌عنوان آخرین گزینه، استفاده از آن را مجاز شمرده است.

ت) باتوجه به روایات و رویکردهای پیامبر (ص) و ائمه (ع) نسبت به این قضیه، روشن می‌شود که مفسران رسمی شریعت، زدن زن را از نظر اخلاقی، شدیداً نامطلوب ارزیابی کرده‌اند. از پیامبر خدا در مورد همین آیه نقل شده است که: «افراد نیکوکار هرگز زن خود را نمی‌زنند».<sup>۱</sup>

در روایتی دیگر از پیامبر خدا (ص) نقل شده است: «ایضربوهن، و لایضرب إلا شرارکم: زنان را بزیند، ولی نمی‌زند زنان را مگر افراد شرور».<sup>۲</sup> آیا اسلام به شرارت

۱. روی ابن نافع عن مالک عن یحیی بن سعید أن رسول الله صلی الله علیه وسلم استؤذن فی ضرب النساء فقال: اضربوا، و لن یضرب خیارکم. ابن عربی، أحكام القرآن ج ۱، ص ۵۳۶.

۲. کنز العمال ج ۱۶، ص ۳۳۶.

فرامی‌خواند یا به نیکوکاری؟! آیا می‌توان تردید کرد که شریعت محمدی(ص) دعوت به نیکوکاری می‌کند و از شرارت، شدیداً پرهیز می‌دهد؟!<sup>۱</sup>

در جایی دیگر، پیامبر خدا(ص) باتوجه به ضرورت روابط عاطفی زن و شوهر، شدیداً نسبت به زدن زن، از نظر عقلی و اخلاقی استبعاد می‌کند.<sup>۲</sup>

همین مضمون را در روایات شیعه از ائمه هدی(ع) نیز می‌بینیم.<sup>۳</sup>

ث) رویکرد دیگری که در برخی روایات نقل شده و مورد توجه اکثر فقها نیز قرار گرفته است، به تمسخر گرفتن فرهنگ نامطلوب زدن زن است که با عباراتی چون: «اگر می‌خواهید زنان را بزنید، با چوب مسواک یا مشابه آن بزنید» نقل گردیده است.<sup>۴</sup> طبیعی است که اگر زدن زنان، مطلوب شارع می‌بود، از سوی اولیای الهی مورد تأکید و تشویق قرار می‌گرفت، ولی چون به‌عنوان اضطرار، آن را تجویز کرده است و عامل آن، عادت مردم به آن رفتار ناپسند بوده (به‌گونه‌ای که حتی در صورت تحریم، از ارتکاب آن پرهیز نمی‌کردند و عملاً به معصیت خدا می‌پرداختند)، سعی در مبارزه منفی با آن عادت ناروا داشته و همه‌گونه زمینه را برای بی‌اثر ساختن آن فراهم کرده است.

دخالت شرع در تعیین وسیله برای زدن زن که مثلاً با چوب مسواک باشد یا به‌گونه‌ای که هیچ لطمه بدنی برای زن در پی نداشته باشد، برای خشونت‌ورزی مردان عرب آن‌روز، لجامی بود که از تاخت و تاز آنان می‌کاست و دست آنان را از تازیانه

۱. نگاه کنید به: جامع احادیث الشیعة ج ۲۰، ص ۲۵۰. قوله صلی الله علیه وآله: ان من شر رجالکم، الضارب اهله و عبده.

۲. عن عبدالله بن زعنة، قال: قال رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم: «أیضرب أحدکم امرأته کما یضرب العبد ثم یجامعها فی آخر الیوم»، محیی الدین نووی، المجموع ج ۱۶، ص ۴۵۰.

۳. حر عاملی، وسائل الشیعة ج ۱۴، ص ۱۱۹.

۴. فقه الرضا، ص ۲۴۵. زبدة البیان، ص ۵۳۷. بحار الأنوار ج ۱۰۱، ص ۵۸.

آویخته بر دیوار منزل که آماده برای بهره‌گیری به‌هنگام زدن زنان بود، قطع می‌کرد. تلاش مثبتی که مرد آماده‌خسونت‌ورزی را شدیداً مستأصل می‌کرد و او را به عبث بودن بهره‌گیری از زور، راهنمایی می‌کرد.

ج) برخی روایات نیز مقصود از عبارت «فاضربوهن» را به تفسیری غیر از زدن زنان ارجاع داده‌اند. در آن روایات می‌خوانیم: «عن النبی صلی الله علیه و آله أنه قال: إني أتعجب ممن يضرب امرأته و هو بالضرب أولى منها، لا تضربوا نساءكم بالخشب، فان فيه القصاص، و لكن اضربوهن بالجوع و العری حتی تریحوا فی الدنیا و الآخرة: پیامبر خدا گفت: من تعجب می‌کنم از مردی که همسر خود را می‌زند، درحالی‌که خود او شایسته‌تر است که زده شود. زنان خود را با چوب نزنید که دراین‌صورت قصاص می‌شوید بلکه به‌وسیله گرسنگی (عدم‌تهیه برخی خوراکی‌های مطلوب همسر) و برهنگی (عدم‌تهیه برخی لباس‌های مطلوب همسر) او را بزیند و تنبیه کنید تا در دنیا و آخرت سود برده باشید»<sup>۱</sup>.

بنا بر این روایت، می‌توان گفت که مقصود آیه از زدن چیزی جز تنبیه مختصر زن خطاکار نیست. پس «زدن فیزیکی» موردنظر آیه نیست، بلکه سخت‌گیری نسبت به تهیه خوراکی‌ها و پوشاک موردنظر زن، نوعی از زدن اصطلاحی است.

ممکن است این تفسیر پیامبر خدا(ص) پیشنهادی برای جایگزینی سخت‌گیری‌های اقتصادی به‌جای گزینه زدن فیزیکی باشد، که دراین‌صورت هم تأکیدی بر نامطلوب بودن زدن زن خواهد بود.

چ) زدن زنان از سوی همسران، گرچه امری ناپسند بوده و هست و خواهد بود، ولی صرف‌نظر از رابطه زن و شوهر، اصولاً نگاه عمومی بشر به پدیده زدن به‌عنوان یک گزینه تأدیبی و تنبیهی، آن‌چنان در فرهنگ بشری نفوذ کرده که کمتر پدیده‌ای را

۱. جامع احادیث الشیعة ج ۲۰، ص ۲۴۸.

تا این حد رایج می‌توان دید. اکثر افراد بشر (حتی زنانی که خود از شوهرانشان کنک خورده‌اند)، در طول زندگی خود از یک یا چند جایگاه پدر، مادر، همسر، برادر بزرگ‌تر، خواهر بزرگ‌تر، بزرگ‌ترِ فامیل و امثال آن، دست خود را به‌روی دیگری بلند کرده و او را کم‌وبیش نواخته‌اند. کمتر انسانی را می‌توان یافت که از دوران کودکی تاکنون، کسی را نزده باشد.

البته جایگاه‌هایی مثل پلیس (در عصر حاضر) نیز برای حفظ نظم عمومی، به جمعیت‌های معترضی که نسبت به سیاست‌های مجامع خویش گرد هم می‌آیند و احتمالاً خلاف‌هایی مرتکب می‌شوند، حمله می‌کنند و با باتوم و سایر ابزار در دسترس خویش، آنان را مورد ضرب و شتم قرار می‌دهند. به‌عبارت‌دیگر، همه در حال درگیری و زدوخورد با یکدیگرند. فیلم‌ها و تئاترها نیز پر از صحنه‌هایی است که زدوخورد را به‌نمایش می‌گذارند. گویا این عمل را قبیح نمی‌شمارند.

طبیعی است که در جامعه بشری ۱۴۰۰ سال پیش، اگر بهره‌گیری از زدن، بیش از امروز نبوده باشد، قطعاً کمتر از امروز نبوده و لاقلاً زشت شمرده نمی‌شده است.

در دنیای امروز که مبارزه با خشونت، تئوریزه شده و بسیاری از مجامع حقوق‌بشری برای زدودن رویکردهای خشونت‌آمیز، به‌عنوان رویکردهایی ناپسند از زندگی بشر، کوشش می‌کنند، هنوز هم رایج‌ترین راه تنبیهی و در دسترس‌ترین آن، بهره‌گیری از زور و خشونت است.

شریعت محمدی(ص) که مدعی حمایت از نسخه‌های فطری برای زندگی بشر بوده است، این واقعیت را در کوتاه‌مدت، غیرقابل‌تغییر دیده و به‌همین جهت از تحریم آن پرهیز کرده است، چرا که با علم به عدم امکان تحقق مطلوب شارع (پرهیز از زدن) از سوی اکثر قریب‌به‌اتفاق افراد بشر، اقدام به تحریم، اقدامی بیهوده ارزیابی می‌شود.

شریعت محمدی(ص) با آگاهی از ناتوانی اکثریت افراد بشر در پرهیز از زدن، تنها راه ممکن را در زمینه‌سازی اخلاقی برای پرهیز از خشونت دیده و به آن بسنده کرده است تا روزی برسد که اکثریت افراد بشر، به زشتی آن پی برده و از این راهکار زشت و ناپسند دوری گزینند و از راهکارهای معقول جایگزین بهره گیرند.

ح) در روایتی از پیامبر خدا(ص) نقل شده است: «أیما رجل ضرب امرأته فوق ثلاث، أقامه الله يوم القيامة علی رؤوس الخلائق، فیفضحه فضيحة ینظر الیه الأولون و الآخرون: اگر مردی همسر خویش را بیش از سه ضربه بزند، خداوند او را در روز قیامت و در پیشگاه خلق خویش رسوا و مفتضح می‌کند به گونه‌ای که پیشینیان و پسینیان به سوی او نگاه می‌کنند».<sup>۱</sup>

وقتی در فرهنگ شریعت محمدی(ص) نسبت به روابط زن و شوهر، زدن ملایم بیش از سه ضربه توسط شوهر، سبب فضیحت و رسوایی وی در روز قیامت شمرده می‌شود، نمی‌توان گفت که رخصت و جواز زدن، ناشی از رویکرد مطلوبیت برای شارع بوده است، بلکه این سخنان او صریحاً به عدم مطلوبیت زدن، گواهی می‌دهد.

خ) از نظر علمی و اصطلاح فقهی و حقوقی، امر «اضربوهن» در این آیه، صرفاً در مقام «تَوْكَمَ حَظْرَ و مَنَع» است (یعنی جایی که گمان به ممنوعیت آن می‌رود) و تنها «اباحه» (مجاز بودن اجمالی) را می‌رساند و نه چیزی بیشتر از آن را. این ترخیص و اباحه بمعنی الأعم، با کراهت شرعی سازگار است و تباینی بین آن‌ها نیست.

د) بنا بر این بررسی‌ها، آیه ۳۴ سوره نساء، نه به برتری همه مردان بر همه زنان دلالت می‌کند و نه به مطلوبیت زدن زنان در شریعت محمدی(ص) دلالت می‌کند. تنها چیزی که از این آیه به دست می‌آید این است که:

۱. مردان موظف به تأمین نیازهای متعارف زندگی همسرانشان‌اند.

۲. در صورت اقدام زن به تخلفات اخلاقی شدید، اقدام مرد به زدن زن (آن‌هم با رعایت تمامی حدودی که در روایات ذکر شده است)، گرچه حرام نیست، ولی از نظر اخلاقی عملی ناپسند و عمدتاً اقدام به شرارت، شمرده می‌شود.

۱۱. امر وجوبی و الزامی خداوند سبحان به مردان، در مورد معاشرت با همسران در زندگی مشترک، عبارت است از حکم قرآنی «عاشروهن بالمعروف: زندگی کنید مبتنی بر امور پسندیده نزد عَقَلًا».

این دستورالعمل الزامی شریعت محمدی(ص) در تمامی دوران زندگی مشترک و همه حالات آن، بر هر توصیه دیگر شریعت، حاکم و مقدم است و تمامی توصیه‌های دیگر شریعت، باید مبتنی بر «معاشرت به معروف»، تفسیر شوند.

والله العالم.



## ارث زنان

۱. در آیات ۱۱ و ۱۲ سوره نساء می‌خوانیم: «خداوند به شما توصیه می‌کند درباره فرزندان، برای هر مذکری دو برابر سهم مؤنث، قرار دهید... اگر همسر (خانم) شما از دنیا رفت و فرزندی نداشت، نیمی از ماترک او برای شما خواهد بود... و برای همسر (خانم) شما یک‌چهارم ماترک شما خواهد بود، اگر شما دارای فرزند نبودید...»<sup>۱</sup>

در این آیات، اجمالاً تقسیم ارث براساس دوبرابر بودن سهم مذکر نسبت به سهم مؤنث در مورد فرزندان، زن و شوهر و برخی دیگر از بستگان، پذیرفته شده است.

۲. در آیه دیگر (نساء، ۱۷۶) همین نکته را تأکید و تکرار کرده است: «...اگر فرزند نداشته باشد... و برادران و خواهرانی داشته باشد، برای هر مردی دو برابر سهم زن خواهد بود»<sup>۲</sup>.

---

۱. یوصیکم الله فی اولادکم للذکر مثل حظِّ الأنثیین فإن کن نساءً فوق اثنتین فلهن ثلثا ما ترک و إن کانت واحدة فلها البصْف و لأبویہ لکل واحدٍ منهما السدسُ ممّا ترک إن کان له و لک فإن لم یکن له و ولده و ورثه أبواؤه فلأبیه الثلث فإن کان له إخوة فلأبیه السدسُ من بعد و صبیة یوصی بها أو ذین أبائکم و أبناءکم لا تدرؤن أبهم أقرب لکم نفعاً قریضه من الله إن الله کان علماً حکیماً. و لکم نصف ما ترک أزواجکم إن لم یکن لهن و لک فإن کان لهن و لک فلکم الربع ممّا ترکن من بعد و صبیة یوصین بها أو ذین و لهن الربع ممّا ترکتم إن لم یکن لکم و لک فإن کان لکم و لک فلهن الثمن ممّا ترکتم من بعد و صبیة تُوصون بها أو ذین و إن کان رجل یورث کلاله أو امرأة و له أخ أو أخت فلیکل واحدٍ منهما السدسُ فإن کانوا أكثر من ذلک فهم شرکاء فی الثلث من بعد و صبیة یوصی بها أو ذین غیر مضارٍ و صبیة من الله و الله علیم حکیم.

۲. یسئلتونک قل الله یتیکم فی الکلاله ان امرؤ هلک لیس له و لک و له أخت فلها نصف ما ترک و هو یرثها إن لم یکن لها و لک فإن کانتا اثنتین فلهمما الثلثان ممّا ترک و إن کانوا إخوة رجالاً و نساءً فیلذکر مثل حظِّ الأنثیین بیین الله لکم أن تضلوا و الله بکل شیء علیم.

۳. روش رایج تقسیم ارث در شریعت محمدی(ص)، سومین و آخرین نسخه‌ای است که اجرا شده است. پیش از این رویکرد اخیر، دو روش دیگر آزمایش شده بود: الف) ارث‌بردن مبتنی بر «هم‌پیمانی براساس عقد اخوت و ولاء» که اساساً هیچ‌گونه نقشی برای «خویشاوندی» در آن دیده نشده بود، هرچه بازمی‌ماند، مستقیماً به برادر یا هم‌قَسَم فرد ازدنیارفته می‌رسید و البته او هزینهٔ بازماندگان هم‌پیمان خویش را تأمین می‌کرد.

ب) ارث‌بردن مبتنی بر «ایمان همراه با مهاجرت». بنابراین، بستگان درجهٔ اول فرد ازدنیارفته، در صورت ایمان آوردن به خدا و پیامبر(ص) و عدم مهاجرت به مدینه (دارالاسلام) از ارث محروم بودند و تنها بستگان مهاجرت‌کرده، ارث می‌بردند.

۴. مرحوم علامهٔ حلی در کتاب «تحریر الأحکام ج ۵، ص ۷» همین مطلب را توضیح داده است: «ارث در آغاز اسلام، مبتنی بر پیمان بود و طرفین قرارداد از یکدیگر ارث می‌بردند و بستگان را سهمی نبود.<sup>۱</sup> پس از آن ایمان به اسلام با شرط هجرت خویشاوندان آنان را مستحق ارث قرار می‌داد. اگر فرد مسلمان دارای فرزندی بود که مهاجرت نکرده بود، از ارث محروم می‌ماند.<sup>۲</sup>

پس از چندی، قانون ارث مبتنی بر (پیمان) و یا (هجرت) را با «ارث اولی الأرحام»<sup>۳</sup> نسخ کرد (کان التوارث فی ابتداء الإسلام بالحلف، فکان الرجل یقول للرجل: دمی دمک، و ذمتی ذمتک، و مالی مالک، تنصرنی و أنصرک، و ترثنی و أرثک، فیتعاقدان الحلف بینهما علی ذلک، فیتوارثان به دون القرابة، و ذلک قوله تعالی: (و الذین عقدت أیمانکم فأتوهم نصیبهم) (النساء، ۳۳). ثم نسخ و صار التوارث بالإسلام و الهجرة، فإذا کان للمسلم ولد لم یهاجر ورثه المهاجرون دونه، و ذلک قوله

۱. نساء، ۳۳.

۲. انفال، ۷۲.

۳. انفال، ۷۵.

تعالی: (و الذین آمنوا و لم یهاجروا مالکم من ولایتهم من شیء حتی یهاجروا) (الأنفال، ۷۲). ثم نسخ ذلك بقوله تعالی: (و أولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض) (الأنفال، ۷۵) و أنزل الله تعالی آیات التوارث).

مرحوم آیت الله شیخ محمدحسن نجفی (صاحب جواهر) در کتاب «جواهرالکلام ج ۳۹، ص ۶ و ۷» توضیح داده است که «...عربها و برخی اقوام مشابه آنان، از زمان جاهلیت تاکنون از دادن ارث به زنان و کودکان، پروا می کرده اند ... و قرآن نیز در صدر اسلام، این رویکرد آنان را پذیرفته بود. پس از آن با شرط «هجرت خویشاوندان مؤمن» آنان را مستحق ارث دانست. ولی پس از چندی، قانون ارث مبتنی بر (پیمان) و یا (هجرت) را با «ارث اولی الأرحام» نسخ کرد و این رویکرد را جایگزین راهکارهای پیشین قرار داد»<sup>۱</sup>.

۵. یادآوری این نکته لازم است که در دوران جاهلیت، نه تنها به زنان ارث داده نمی شد که در برخی رویکردها، همسر فرد متوفی را جزو «ماترک: اموال بازمانده» می دانستند و او را همچون بردگان، به عنوان سهم الإرث، به یکی از فرزندان ناتنی او می دادند. آنان به کودکان نابالغ خود نیز ارث نمی دادند.

مرحوم ملا احمد مقدس اردبیلی نیز در کتاب «زبدةالبیان، ص ۶۴۵» و در تفسیر «آیه ۷ سوره نساء» آورده است: «این آیه برای نفی رویکردی آمده است که به زنان و

---

۱. خصوصاً مع شدة تسامح الناس، سیما الأعراب و من شابههم فی الموارث من الجاهلیة إلى یومنا هذا، فإنهم لا یورثون النساء والصبیان. حتی أنه لما مات أوس الأنصاری عن زوجة و ولد و بنات عمد أبناء عمه و أخذوا المال، فشکت زوجته إلى رسول الله (صلی الله علیه و آله) فدعاهم، فقالوا: یا رسول الله إن ولدها لا یرکب و لا ینکأ عدوا، فأنزل الله تعالی: (للرجال نصیب) إلى آخرها ثم أنزل: یوصیکم الله فی أولادکم إلى آخرها-. و لقد نسخ بذلك و بآیه اولی الأرحام و غیرها ما کان فی الجاهلیة من التوارث بالحلف و النصرة الذی أقروا علیه فی صدرالاسلام، و علی التوارث بالهجرة، فقال عز من قائل: (والذین عقدت أیمانکم فاتوهم نصیبهم) و قال: (إن الذین آمنوا و هاجروا و جاهدوا بأموالهم و أنفسهم) إلى آخرها.

کودکان ارث نمی‌دادند».<sup>۱</sup> مرحوم صاحب جواهر، در کتاب «جواهرالکلام» نیز همین نکته را یادآوری کرده است.<sup>۲</sup>

۶. در متن آیات پیشین، که از دوبرابر بودن سهم مذکر نسبت به مؤنث، سخن می‌گفت، مواردی وجود دارد که برخلاف تصور عمومی از این آیه مبنی بر کلی دانستن این رویکرد است. این موارد به‌خوبی نشان می‌دهد موضوع دوبرابر بودن سهم مذکر نسبت به مؤنث، کلیت ندارد و تخصیص‌بردار است.

به این جملات نگاه کنید: «اگر فرزند داشته باشد، برای هر یک از پدر و مادر وی، یک‌ششم از اموال به‌جامانده، خواهد بود.»<sup>۳</sup> یا «اگر میت مرد باشد یا میت زن باشد و کلاله او (افرادی غیر از فرزندان، پدر و مادر و برادران و خواهران تنی) وارث وی باشند، و برادر و خواهری ناتنی داشته باشد، پس برای هر یک از آنان یک‌ششم خواهد بود و اگر بیش از یک خواهر و برادر باشند، همه آن‌ها در یک‌سوم ماترک، به‌نحو مساوی شریک خواهند بود.»<sup>۴</sup>

۷. محرومیت زنان از ارث، در بسیاری از جوامع بشری آن‌روز، مثل هند و چین و ایران و... کاملاً رواج داشت. در آیین زرتشت و متون تاریخی که در تبیین آن

۱. الثالثة: (للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيبا مفروضا). أي سهم،... و المعنى أن الإرث بالنسب ثابت من الله فرضا و لازما من غير اختيار أحد من الوراث سواء كان ذكرا أو أنثى. نزلت لنتفى ما كان في الجاهلية من عدم الإرث للنساء و الأطفال، فدللت على ثبوت الإرث في الجملة.

۲. خصوصا مع شدة تسامح الناس، سيما الأعراب و من شابههم في المواريث من الجاهلية إلى يومنا هذا، فإنهم لا يورثون النساء و الصبيان (جواهر الكلام ج ۳۹، ص ۶) بل الآية الأولى قد يتم الاستدلال بها... ردا على الجاهلية الذين كانوا يحرمون النساء عن الإرث. و إلى من شاركهم في ذلك في بعض الأحوال أشار زيد بن ثابت فيما رواه عنه أبو نعيم الصحاف في كتابه مسندا إليه بقوله: (من قضاء الجاهلية أن يورث الرجال دون النساء) (همان، ص ۱۰۲).

۳. لِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَوَلَدٌ» (نساء، ۱۱).

۴. وَ إِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَالْأَلَةِ أَوْ امْرَأَةٌ وَ لَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثَّلَاثِ» (نساء، ۱۲).

شریعت کوشیده‌اند نیز به دختری که ازدواج کرده و جهیزیه برده، یا ارث نمی‌دادند و یا نصف پسر ارث می‌دادند. در مورد دختران ازدواج‌نکرده یا بدون جهیزیه نیز برخی گزارش‌ها از دوبرابر بودن سهم پسر از دختر گزارش داده‌اند (گرچه برخی مدافعان فعلی زرتشتی، به تساوی دختر ازدواج‌نکرده یا بدون جهیزیه با پسر، در میزان سهم الارث، قائل شده‌اند).

نتیجه بررسی‌های متون مختلف ادیان هندی، نشان می‌دهد که هیچ‌یک از آن‌ها تا قرن ۱۹ میلادی، حق ارثی برای زنان قائل نبوده‌اند و تنها مسلمانان هند به زنان خود ارث می‌داده‌اند.

۸. در تبیین علت حکم ارث نسبت به تفاوت سهم مرد و زن (در مورد همسران و فرزندان) روایات متعدده و معتبره‌ای وجود دارند که با لفظ علت و یا با کلماتی که معنی علت را می‌رسانند، چرایی آن را معرفی کرده‌اند.<sup>۱</sup>

الف) از امام علی بن موسی الرضا (ع) روایتی نقل شده است که صراحتاً به علت تفاوت سهم ارث زن و مرد پرداخته و آن را آشکار ساخته است. مضمون آن روایت چنین است:

«علت دوبرابر بودن سهم ارث مرد نسبت به زن، این است که زن (مهریه) می‌گیرد و مرد آن را می‌پردازد. برای تأمین این مسئولیت مردان در قبال زنان، سهم ارث آنان دوبرابر شده است. علت دیگر این است که تأمین هزینه زندگی زن و مخارج او برعهده مرد است ولی زن چنین مسئولیتی ندارد، بنابراین سهم ارث مردان را دوبرابر قرار داده‌اند تا بتواند هزینه‌های زندگی زن را تأمین کند».<sup>۲</sup>

۱. وسائل الشیعة ج ۱۷، ص ۹-۴۳۶.

۲. محمد بن علی بن الحسین باسناده عن محمد بن سنان، أن الرضا عليه السلام كتب إليه فيما كتب من جواب مسأله: علة إعطاء النساء نصف ما يعطى الرجال من الميراث لأن المرأة إذا تزوجت أخذت و الرجل يعطى فلذلك وقر على الرجال و علة أخرى في إعطاء الذكر مثل ما تعطى الأنثى لان الأنثى ←

ب) در روایتی دیگر از امام صادق (ع) آمده است: «از امام صادق (ع) پرسیدم: به چه علت ارث مرد دو برابر ارث زن است؟ امام (ع) پاسخ داد: به خاطر مهریه‌ای که خداوند برای زن برعهده مرد قرار داده است»<sup>۱</sup>.

پ) در روایتی دیگر می‌خوانیم: «یکی از افراد مخالف اسلام از امام صادق (ع) پرسید: چه چاره‌ای دارد زن ضعیف و ناتوان که سهم ارث او در شریعت شما نیمی از سهم مرد (توانا و قدرتمند) است؟ این پرسش را برخی از یاران امام صادق (ع) به ایشان گفتند و امام (ع) پاسخ دادند: زن، هیچ مسئولیتی در جهاد، پرداخت هزینه‌های زندگی مشترک (نفقه)، پرداخت دیه قتل خطای مردان فامیل (عاقله) ندارد ولی مسئولیت موارد یادشده برعهده مردان است، به‌همین علت برای زن یک سهم و برای مرد دو سهم قرار داده شده است»<sup>۲</sup>.

ت) در روایتی از امام علی بن موسی الرضا (ع) آمده است: «از ایشان پرسیدند: چگونه است که پس از مرگ پدر، زنان بازمانده، سهم ارثشان نیم سهم مردان است، درحالی‌که زنان از نظر توان مالی و جسمی و کاری، از مردان ضعیف‌ترند؟ امام (ع) در

→ فی عیال الذکر إن احتاجت و علیہ أن یعولها و علیہ نفقتها، و لیس علی المرأة أن تعول الرجل و لا تؤخذ بنفقتها إن احتاج، فوفّر علی الرجال لذلك و ذلك قول الله عزوجل: (الرجال قوامون علی النساء بما فضل الله بعضهم علی بعض و بما أنفقوا من أموالهم). و رواه فی «العلل» و «عیون الأخبار» بالسند الآتی.

۱. محمد بن علی بن الحسین باسناده عن حمدان بن الحسین، عن الحسین بن الولید، عن ابن بکیر، عن عبدالله بن سنان قال: قلت لأبی عبدالله علیه السلام: لأی علة صار المیراث للذکر مثل حظ الأنثیین؟ قال: لما جعل الله لها من الصداق. و رواه الشیخ باسناده عن حمدان بن الحسین، و الذی قبله باسناده عن محمد بن سنان إلا أنه اقتصر علی العلة الأولى.

۲. محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن ابن أبی عمیر عن حماد و هشام جمیعاً، عن الأحول قال: قال ابن أبی العوجاء: ما بال المرأة المسکینة الضعیفة تأخذ سهمها واحداً و يأخذ الرجل سهمین؟ قال: فذكر ذلك بعض أصحابنا لأبی عبدالله علیه السلام فقال: إن المرأة لیس علیها جهاد و لا نفقة و لا معقلة و إنما ذلك علی الرجال، فلذلك جعل للمرأة سهماً واحداً و للرجل سهمین. و رواه الصدوق باسناده عن محمد بن أبی عمیر، عن هشام بن سالم نحوه. و رواه البرقی فی (المحاسن) عن أبیه و یعقوب بن یزید، عن ابن أبی عمیر، مثله.

پاسخ می‌گوید: چون خداوند مردان را از نظر مالی بر زنان یک درجه برتری داد و به این خاطر که زنان به‌عنوان همسر واجب‌النفقة به زندگی مردان برمی‌گردند.<sup>۱</sup>

(ث) در روایتی دیگر، فردی از امام حسن عسکری (ع) می‌پرسد: «چه چاره‌ای دارد زن ضعیف و ناتوان که یک سهم ارث می‌برد و مرد (توانا و قدرتمند) دو سهم می‌برد؟» امام (ع) پاسخ داد: زن، هیچ مسئولیتی در جهاد، پرداخت هزینه‌های زندگی مشترک (نفقه)، پرداخت دیه قتل خطای مردان فامیل (عاقله) ندارد ولی مسئولیت موارد یادشده برعهده مردان است...<sup>۲</sup>

مرحوم شیخ حرّ عاملی پس از این روایت نقل می‌کند مرحوم حمیری، این روایت (ث) را در مقام بیان دلیل حکم، دانسته است (و روه علی بن عیسی فی کشف الغمّة) نقلاً من کتاب الدلائل لعبدالله بن جعفر الحمیری).

ضمناً شیخ صدوق در کتاب «علل الشرایع» روایت اول (الف) را نقل کرده است. یعنی آن روایت را در مقام تبیین علت حکم شریعت دانسته است.

تصریح این روایات به علت بودن موارد یادشده برای حکم ارث، غیرقابل انکار است. البته نظریه رایج، در پی تأویل عنوان علت به حکمت برآمده و سعی وافری

۱. علی بن ابراهیم، عن ابیه، عن إسماعیل بن مرار، عن یونس بن عبدالرحمن عن أبی الحسن الرضا علیه السلام، قال: قلت له: کیف صار الرجل إذا مات و ولده من القرابة سواء یرث النساء نصف میراث الرجال، و هن أضعف من الرجال، و أقل حيلة؟ فقال: لأن الله عزوجل، فضل الرجال علی النساء درجه، لأن النساء یرجعن عیالاً علی الرجال.

۲. و عن علی بن محمد و محمد بن أبی عبدالله، عن إسحاق بن محمد النخعی قال: سأل النهیکی أبامحمد علیه السلام ما بال المرأة المسکينة الضعیفة تأخذ سهماً واحداً و يأخذ الرجل سهمین؟ فقال أبو محمد علیه السلام: إن المرأة لیس علیها جهاد و لا نفقة و لا علیها معقلة إنما ذلك علی الرجال، فقلت فی نفسی: قد کان قیل لی: إن ابن أبی العوجاء سأل أباعبدالله علیه السلام عن هذه المسألة فأجاب بهذا الجواب، فأقبل علی أبو محمد علیه السلام فقال: نعم هذه المسألة مسألة ابن أبی العوجاء و الجواب منا واحد إذا کان معنی المسألة واحداً، الحدیث. و روه الشیخ باسناده عن محمد بن یعقوب و الذی قبله باسناده عن علی بن ابراهیم و کذا الأول.

کرده‌اند که از نتایج و لوازم منطقی این روایات، که منجر به انتفای حکم تفاوت ارث زن و مرد می‌شود، خود را در امان نگه دارند!

۹. یکی از مطالب بدیهی نزد عقلا این است که معلول وابسته به علت است و اگر علت آن منتفی شد، معلول نیز منتفی می‌شود. شریعت محمدی(ص) نیز تابع این بدیهی عقلی و عقلائی است. بنابراین اگر تفاوت سهم ارث زن و مرد، تابع علت یا علل خاصی بوده است، بقا و عدم بقای آن نیز تابع بقا و عدم بقای همان علت یا علل است.

اگر پرداخت نفقه، ضمان عاقله، پرداخت مهریه و پرداخت هزینه‌های مالی دفاعی و نظامی برعهده مرد بوده و هست و زنان هیچ‌گونه الزامی به پرداخت هزینه‌هایی از این‌گونه نشده و نمی‌شوند، معلوم می‌شود که شریعت محمدی(ص) حکم را مبتنی بر مسئولیت انحصاری مردان در این گزینه‌های چهارگانه قرار داده است.

۱۰. برقراری تناسب ممکن بین حقوق و مسئولیت‌ها، امری عقلانی و عادلانه است. اگر شریعت محمدی(ص) مسئولیت‌های چهارگانه مالی مردان را با افزایش حداقل حقوق مالی آنان در ارث، تدارک نمی‌دید، جای پرسش و اتهام تبعیض بود. گرچه میزان هزینه‌های ناشی از مسئولیت‌های الزامی چهارگانه اختصاصی مردان، تناسب ریاضی چندانی با ۵۰ درصد سهم الارث بیشتر او، در خانواده‌های فقیر یا متوسط جوامع سنتی و مدرن نداشته و ندارد (و عملاً به تبعیضی مثبت برای زنان انجامیده است). بلکه می‌توان مدعی شد که در خانواده‌های ثروتمند نیز این معادله به نفع زنان تمام شده و می‌شود.

۱۱. مجموعه هزینه‌های زندگی مشترک (مسکن، خوراک، پوشاک، تحصیل، درمان، تفریح و... همسر و فرزندان) از نظر شریعت، الزاماً برعهده مرد است و زن هیچ مسئولیت الزامی در این خصوص ندارد. او حتی می‌تواند برای شیردادن فرزند خویش، از همسرش مطالبهٔ مزد کند (توجه شود که قصد انکار احساسات مادری و



از بین بردن عواطف انسانی در کار نیست، سخن از عدم الزام قانونی و شرعی است) علاوه بر آنکه زن می‌تواند مهریه را نیز ذخیره کند. مهریه‌ای که در زمان ما، معمولاً بسیار بیشتر از مابه‌التفاوت سهم الارث مرد و زن است.

با محاسبه‌ای سرانگشتی، می‌توان فهمید که هزینه‌های سنگین و کمرشکن زندگی مناسب مشترک چنددهه‌ساله را با هیچ سهم الارثی نمی‌توان مقایسه کرد تا چه رسد که در سهم الارث‌های سنگین برخی خانواده‌های فوق‌العاده ثروتمند نیز، سهم پسر، تنها ۵۰ درصد بیش از سهم دختر است.

این درحالی است که علی‌رغم الزامی بودن پرداخت هزینه‌های زندگی مناسب فرزندان، آنان در زندگی مشترک، نسبتی مساوی با پدر و مادر خود دارند. دلیل آن این است که اگر فرزند مشترک آنان از دنیا برود و اموالی از او باقی بماند و دارای فرزند باشند، مادر و پدر وی سهمی مساوی از ارث خواهند داشت.<sup>۱</sup>

آری اگر فرزند بمیرد و خود دارای فرزندی نباشد، سهم مادر از ارث، یک‌سوم خواهد بود و دوسوم باقی‌مانده را نه به‌عنوان سهم الارث اعلام شده از سوی شریعت، بلکه به‌عنوان خویشاوندی که از نظر عرف جامعه، نزدیک‌ترین نسبت با متوفی را دارد، به پدر می‌دهند.

می‌توان گفت سهم شرعی پدر نیز یک‌سوم است و یک‌سوم باقی‌مانده را مبتنی بر فرهنگ اجتماعی حاکم بر عرف به پدر می‌دهند.

۱۲. اگر کسی در این معادله مالی، متضرر شده و باید مدعی باشد، فردی جز مرد نیست. مجموعه قوانین مالی مربوط به خانواده، در شریعت محمدی (ص) آشکارا و با نسبتی بالا، به نفع زن است.

۱. لِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَوَلَدٌ. اگر مرده را فرزندی باشد هر یک از

پدر و مادر یک ششم میراث را برد. (نساء، ۱۱).

۱۳. صرف نظر از نفع و ضرر مرد یا زن، این حکم «معلل: علت دار» است. علل چهارگانه‌ای که در زمان ما (خصوصاً در جوامع امروز) آشکارا تغییر کرده است. این تغییرات عبارت‌اند از:

الف) بسیاری از زنان، امروز در تأمین هزینه‌های مشترک زندگی نقش اساسی دارند. بنابراین، بحث نفقه به‌عنوان علت حکم تفاوت سهم‌الارث، در بسیاری از خانواده‌ها و جوامع، منتفی شده است.

ب) بحث ضمان عاقله، با توجه به تغییر مناسبات خانوادگی در دنیای امروز و پدیدار شدن صنعت بیمه اجباری، عملاً منتفی شده است و مردان نیز از پرداخت هزینه‌های مربوط به آن کاملاً معاف شده‌اند.

پ) در زمان‌های گذشته، پرداختن هزینه‌های دفاعی و نظامی، مستقیماً برعهده مردان مسلمان بود. اکنون که مناسبات جدید و محاسبات مالیاتی مستقیم و غیرمستقیم، جایگزین آن شده است و مرد و زن شاغل یا ساکن در هر کشور، هزینه‌های دفاعی و امنیتی نظامی و انتظامی را به‌صورت الزامی و مشترک می‌پردازند، این علت حکم نیز کاملاً منتفی شده است.

ت) تنها علت باقی مانده، مسأله مهریه است که آن‌هم در بسیاری از جوامع بشری، مرسوم نیست. البته هنوز در جوامع اسلامی بر این امر تأکید می‌شود و اتفاقاً در ایران، از نرخ رشد تورمی بالایی هم برخوردار است.

اکنون باید پرسید: آیا با منتفی شدن قطعی دو علت از چهار علت و منتفی شدن عملی پرداخت یک‌جانبه نفقه، در بسیاری از خانواده‌های مسلمان (در ایران و غیر آن) باز هم می‌توان مدعی بقای حکم تفاوت سهم‌الارث زن و مرد شد؟!.

۱۴. نظریه رایج اصرار می‌کند عبارات به‌کار رفته در این روایات، نشانگر (حکمت) حکم است و نه (علت حقیقی) حکم. فرق بین حکمت و علت نیز از نظر

ایشان این است که اگر (علت) باشد، حکم با انتفای آن منتفی می‌شود ولی اگر (حکمت) باشد، با انتفای آن (حکم) باقی می‌ماند.

در پاسخ به این نظریه می‌توان گفت: «تفاوت حقیقی بین علت و حکمت حقیقی حکم وجود ندارد. چرا که (حکمت) به مفهوم (علت استحکام و استواری) است و (علت استواری و استحکام حکم ارث، گزینه‌های چهارگانه یادشده در روایات معتبره است».

پس اگر قوام و استواری حکم ارث، ناشی از عوامل یا حکمت‌های چهارگانه یادشده در روایات معتبره است با انتفای هر یک از آن‌ها، همان اتفاقی خواهد افتاد که با انتفای هر یک از علل چهارگانه آن (اجزای علت تامه) می‌تواند بیفتد. یعنی تردیدی نیست که با انتفای هر یک از عوامل استواری و استحکام حکم ارث، این حکم متزلزل می‌شود و با انتفای عوامل چهارگانه، اساس آن ناستوار و مضمحل می‌گردد.

بنابراین آنچه در تفاوت علت و حکمت قطعی و حقیقی حکم گفته‌اند، پایه و اساس منطقی و علمی ندارد. مثال‌هایی که برای نشان دادن تفاوت این دو عنوان در ابواب مختلف فقه آورده‌اند، ارتباطی با حکمت حقیقی حکم مورد مثال ندارد و قیاس آن‌ها با علت یا حکمت حقیقی در بسیاری از موارد، از نوع قیاس مع‌الفارق است. هر جا که حکمت حقیقی مورد توجه قرار گیرد، هیچ تفاوتی با علت نخواهد داشت. تنها تفاوت بین این دو عنوان، به عقلی بودن بحث علت و عقلایی بودن بحث حکمت برمی‌گردد که آن‌هم نهایتاً به یک نتیجه منتج می‌شود.

۱۵. فراموش نکنیم که حامیان شریعت محمدی (ص) مدعی جهان‌شمولی احکام آن هستند. بنابراین در اکثر جوامع بشری که پرداخت مهریه مرسوم نیست، عملاً این علت حکم وجود ندارد و به اقتضای مناسبات علت و معلول، باید نسخه تجویزی برای ارث در آن جوامع متفاوت از جوامعی باشد که گرفتن مهریه در آن رواج دارد.

۱۶. به گمان من، مجموعه روایات یادشده که به معلل بودن حکم ارث تصریح می کردند و تاریخ تشریح حکم ارث (که فقه رایج مبتنی بر نسخه سوم آن است) و عدم تعمیم نسبت «دو به یک» به تمامی ارث برندگان مرد و زن، نشان می دهد حکم ارث در جوامع مختلف و شرایط متفاوت، می تواند متفاوت و مبتنی بر عرف عقلایی و فرهنگ حاکم بر زندگی آنان باشد.

شاید این رویکرد، مضمون آیه قرآن باشد که خدای سبحان به پیامبر بزرگوارش می گوید: «خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ: عفو را برگیر و به آنچه شناخته شده و پذیرفتنی است، دستور ده، و از نادانان روگردان».<sup>۱</sup>

**بخش دوم:**  
**حجاب**



## استحباب پوشش سر و گردن<sup>۱</sup>

۱. اصل پوشش عورت، بر مرد و زن مسلمان واجب است.
۲. فقها در مصداق عورت (بخصوص در مورد زنان) اختلاف نظر دارند.
۳. اکثریت فقها پوشاندن سر را برای زنان مسلمان آزاد (غیربرده) لازم دانسته‌اند و «سر و گردن» را نیز از مصداق عورت می‌دانند.
۴. ابن جنید اسکافی از فقهای نامدار شیعه و هم‌ردیف اساتید شیخ مفید، مصداق عورت در زن و مرد را یکسان و مساوی دانسته است.
۵. تمامی فقهای شیعه (بلکه تمامی فقهای اسلام) پوشاندن سر و گردن را بر زنان مسلمانی که برده بودند واجب نمی‌دانند؛ بلکه مثل شیخ صدوق و گروهی از علمای قم (در زمان شیخ صدوق) پوشش سر را بر زنان برده حرام می‌شمردند؛ درحالی‌که پوشاندن عورت بر آنان نیز واجب بود.
۶. مرحوم صاحب جواهر، پوشاندن اجزای بدن (به‌استثنای صورت، دست‌ها و پاها تا مچ، گردن و موی سر) را اجماعی می‌دانند. یعنی در موارد استثنا شده، نظریات فقها، مختلف است و اتفاق‌نظری وجود ندارد.
۷. ایشان از قول علامه طباطبایی «استاد صاحب جواهر و «صاحب مدارک» نقل می‌کند که نظر آنان عدم‌وجوب پوشش «سر و گردن» است و می‌نویسد: «قاضی

---

۱. این مطلب پاسخ به پرسش حسین خداداد [اسم مستعار] است که توسط پرسشگر در بهمن ۱۳۸۲ همراه با حکم جواز ذبایح اهل کتاب و ازدواج با ایشان در فضای مجازی منتشر شده است.

ابن براج، عدم وجوب پوشش سر و گردن را به بعضی از علمای شیعه نسبت داده است. (ج ۸ ص ۱۶۶ تا ۱۶۹)

۸. صاحب جواهر، نظر خود را این گونه بیان کرده است: «پوشاندن موی سر، مطابق با احتیاط، بلکه قول قوی تر است.» بنابراین فتوای صریح بر لزوم آن ارائه نکرده است؛ بلکه از روی احتیاط و احتمال، ابتدائاً احتیاط کرده و سپس آن را ترجیح داده است.

۹. از مجموع این بررسی، روشن می شود که مسئله، اختلافی است و اجماع مسلمانان در این امر (پوشش سر و گردن) محقق نشده است.

۱۰. برخی آیات و روایات معتبره نیز وجود دارند که ظهور در عدم وجوب دارند (مثل آیه ۵۹ سوره احزاب) گرچه آیات و روایاتی نیز وجود دارند که لزوم پوشش سر را یادآوری می کنند. البته مقتضای جمع عرفی بین دلایل وجوب و دلایل عدم وجوب، تصرف در مدلول آنهاست. اگر به این قاعده عمل شود، نتیجه آیات و روایات نیز مؤید عدم وجوب پوشش سر و گردن می شود و تنها «استحباب» را ثابت می کند.

باتوجه به مطالب یادشده، بنده مبتنی بر دلایل علمی، «پوشش بدن را لازم می شمارم، ولی پوشش سر و گردن را مستحب شرعی می دانم.»

تهران، ۲۰ بهمن ۱۳۸۲



## درمورد حجاب

۱. اکثر فقهای اهل اسلام (از شیعه و سنی) مبتنی بر روایات وارده از پیامبر خدا (ص) و ائمه هدی (ع) با مضمون «المرأة عورة»، دچار اشتباه شده و تصور کرده‌اند که: «تمامی بدن زن (غیر از صورت، دست‌ها و پاها تا میچ) عورت است» و آن را مصداق حقیقی «عورت» دانسته‌اند. آنان بر این تصور نادرست، ادعای «اجماع» هم کرده‌اند. برای نمونه به این عبارت صاحب جواهر که از استادش نقل کرده است توجه کنید:

لا شك ان المرأة كلها عورة لغة و عرفا. اما لغة، فظاهر، و اما عرفا، فلان المتعارف التعبير عنها بالعورة و اطلاق هذه اللفظة عليها شایع ذائع مع عدم صحة السلب. علی انه قد ثبت كونها عورة شرعا، من الاخبار. مثل «ان النساء عی عورات» و غیره. و الاجماع، فان الفقهاء قد اتفقت كلمتهم علی ان المرأة كلها عورة، ثم يستثنون منها.<sup>۱</sup>

تردیدی نیست که تمامی وجود زن، عورت است. روشن است که واژه «عورت» را برای مفهوم زن، در لغت عرب به کار می‌برند و نزد «عرف» نیز متعارف و معمول است که به جای واژه «زن» از واژه «عورت» بهره می‌گیرند و «عورت خواندن زن» امری رایج و شایع است، تا جایی که نمی‌توان گفت «زن، عورت نیست». از نظر شریعت نیز ثابت شده است که «زن، عورت است». مفاد برخی روایات و اجماع فقها نیز بر این منعقد شده است که: «تمام وجود زن، عورت است» و سپس برخی موارد (مثل دست‌ها و صورت) را استثناء می‌کنند.

---

<sup>۱</sup>. جواهر الکلام ۱۶۴/۸.

برای اثبات صحت این ادعا (گرایش اکثریت فقها به عورت دانستن جمیع بدن زن)، می توان به کتاب های «نهایة الأحکام ۱/۳۶۵، علامه حلی» (اما الحرة البالغة فجمیع بدنها عورة...) و «المعتبر ۱۵۳ و ۱۵۴، محقق حلی» (اما المرأة الحرة، فجسدها عورة...) و «الکافی ۱۳۹، ابوالصلاح حلبی» و «الفقه علی المذاهب الاربعة ۱/۱۹۲ در متن و حاشیه» و... مراجعه کرد.

البته گروهی از بزرگان فقه، مثل «صاحب ریاض» و «صاحب جواهر» این دیدگاه را نقد کرده و می گویند: «از نظر وجوب پوشش، در حکم عورت اند، و گرنه، لفظ عورت به معنی زن نیست و در اصطلاح شرع نیز چنین توافقی تحقق نیافته است». مخالفت علمی این دو بزرگوار (و سایر بزرگان موافق با ایشان) به منزله رد واقعیت گرایش مشهور نسبت به «عورت دانستن جمیع بدن زن» نیست و نفی نمی کند که چنین دیدگاهی وجود داشته و دارد، بلکه تردیدی نیست که این گرایش، رویکرد «مشهور فقهای شیعه و سنی» بوده است.

تعبیر به «عورت بودن بدن زن» در لسان اکثر فقها، مثل «شهید اول، مقداد سیوری، شیخ طوسی، قاضی ابن براج، شهید ثانی، محقق کرکی و...» تصریح شده است.

مرحوم «فاضل آبی» در «کشف الرموز ۱/۱۴۱» آورده است:

و منشأ التردد، النظر الی ان القدمین من العورة ام لا. فمن قال بالاول،

فسترهما واجب. و من قال بالثانی، فغیر واجب، بل مستحب.

منشأ اختلاف این است که آیا پاها جزء عورت اند یا نه؟ کسی که

می گوید آری، پوشاندن آن را واجب می شمارد و کسی که می گوید نه،

پوشاندن پاها را واجب نمی داند، بلکه مستحب می شمارد.

بنابراین، کسانی که «قدمین» را استثنا نمی کنند با آنان که استثنا می کنند، در

مصادق عورت اختلاف دارند. یعنی کسانی که «پاهای زنان تا مچ» را مصادق عورت

دانسته‌اند، پوشش آن را واجب شمرده‌اند و کسانی که آن را مصداق عورت ندانسته‌اند، پوشش آن را واجب نشمرده‌اند.

همان‌گونه که «فاضل آبی» به آن تصریح کرده است، در کتب مفصل فقهی، مواردی دیگر نیز وجود دارند که در مورد «عورت بودن یا نبودن آن» اختلاف نظر وجود دارد. این امر به منزله «عدم تحقق اجماع فقها» است و نشان می‌دهد که «عورت اصطلاحی باب ستر» اختلافی است و «ادعای اجماع» در این خصوص، صحیح نیست.

۲. عدم وجوب پوشاندن سر و گردن زنان برده مسلمان (که مقتضای دلایل نقلی معتبر و گرایشی اجماعی است) نشانگر این امر بسیار مهم است که: «در مرأی و منظر بودن سر و گردن هر زن مسلمانی، حرام نیست».

به عبارت دیگر: «نه زن بودن و نه مسلمان بودن زن» دلیل وجوب پوشش سر و گردن نیست. چرا که «زنان برده مسلمان» هم «زن» و هم «مسلمان» بودند و پوشش سر و گردن (و حتی برخی اجزای دیگر بدن، بنابر اظهارات صریح برخی فقها) بر آنان واجب نبود. حتی برخی معتقد به کراهت یا حرمت پوشش سر برای زنان برده مسلمان بوده‌اند.

البته احترام اجتماعی زن در گرو پوشش سر و گردن بود و زنان برده (مسلمان و غیرمسلمان) به خاطر اینکه از نظر اجتماعی چندان محترم شمرده نمی‌شدند و بادیهٔ حقارت به آنان نگریسته می‌شد، پوشش غالب آنان، شامل سر و گردن نمی‌شد. همان‌گونه که در ایران قبل از اسلام (عهد ساسانیان) نیز زنان اشراف را در مجامع عمومی، دور از چشم مردان (حتی محارم غیر از شوهر) نگهداری می‌کردند و با پوشش‌های سخت و دشوار او را می‌پوشاندند؛ ولی زنان فقیر و مربوط به طبقات فرودست جامعه، با سر و رو و گردن و ساق دست و پای باز در مجامع عمومی حاضر می‌شدند.

۳. گرچه بسیاری از اختلافات یادشده بین فقها، در بحث «ستر صلاتی» آمده است، ولی باید توجه داشت که بزرگان فقها، همچون محقق حلی در کتاب «المعتبر» ۱۵۳ و ۱۵۴ و علامه حلی در آخرین کتاب فقهی اش «نهایة الأحکام ۳۶۶/۱» و بسیاری دیگر از آنان در کتاب‌های فقهی خود، از دلایل مربوط به «ستر غیرصلاتی: پوشش در غیرنماز» در بحث ستر صلاتی و از دلایل مربوط به بحث «ستر صلاتی: پوشش در نماز» در ستر غیرصلاتی بهره گرفته‌اند و اکثریت کم‌نظیری از آنان هر دو بحث را در «کتاب الصلاة» و در کنار هم و بدون تفکیک آورده‌اند که نشانگر «وحدت ملاک هر دو بحث از نظر آنان است».

بنابراین صحت رویکرد تعمیم مطالب و دلایل ارائه شده به هر دو بحث، از نظر مشهور فقها تضمین شده است، هرچند گروه کمتری از فقها، با «وحدت ملاک و تلازم این دو بحث» مخالفت کرده‌اند.

برای اطمینان خاطر برخی مخاطبان، توجه همگان را به بیان صریح شهید بزرگوار، آیت‌الله مطهری در کتاب «مسئله حجاب، ص ۲۲۴» جلب می‌کنم که آورده است:

چنان‌که ملاحظه می‌شود، فقهای اسلام در باب ستر صلاتی، به آیه  
سوره نور تمسک می‌کنند که مربوط به نماز نیست، زیرا آنچه در نماز لازم  
است پوشیده شود، همانست که در مقابل نامحرم باید پوشیده شود و شاید  
اگر بحثی باشد در این است که آیا در نماز، زاید بر آنچه در مقابل نامحرم  
باید پوشیده شود، لازم است پوشیده شود یا نه؟ اما در اینکه: آنچه در نماز  
لازم نیست پوشیده شود، در مقابل نامحرم هم لازم نیست پوشیده شود،  
بحثی نیست.

ایشان همین مطلب را در صفحه بعد، از مرحوم آیت‌الله محمدجواد مغنیه، در کتاب «الفقه علی المذاهب الخمسة» نیز نقل می‌کند.

مرحوم شیخ یوسف بحرانی، در کتاب مفصل فقهی خود «الحدائق الناضرة» نیز به «وحدت ملاک و تلازم ستر صلاتی و غیرصلاتی» تصریح کرده و آن را برآمده از «ظاهر روایات و بیانات فقهای شیعه» دانسته است.<sup>۱</sup>

بنابراین، اختلافات فقها در بحث «کمیت پوشش برای نماز»، به بحث «کمیت پوشش از نگاه» نیز سرایت می‌کند.

۴. «علامه حلی» که از بزرگان فقه شیعه است و به لحاظ زمانی، از بسیاری فقهای شیعه نزدیکتر به عصر حضور «ابن جنید اسکافی» (استاد شیخ مفید) بوده و یکی از کتاب‌های فقهی او را در اختیار داشته است، عبارتی را از وی در مورد «پوشش» گزارش کرده (الذی يجب ستره من البدن، العورتان و هما القبل و الدبر من الرجل و المرأة: مقداری از بدن که واجب است پوشانده شود، دو عورت است که عبارت‌اند از پیش و پس، از مرد و زن) و برداشت خود را در تفسیر آن چنین آورده است:

و هذا يدل على مساواة المرأة للرجل عنده، في ان الواجب ستر قبلها و دبرها لاغير.

این سخن ابن جنید، بر مساوی بودن مرد و زن، نزد وی دلالت می‌کند که: «آنچه بر زن واجب است، پوشاندن پیش و پس خویش است و پوشاندن غیر آن دو، واجب نیست».<sup>۲</sup>

این سخن را بعد از نقل کلام شیخ طوسی (یجب علیها ستر رأسها و بدنها من قرنھا الی قدمھا... واجب است که زن، از سر تا پایش را بپوشاند) آورده است. عبارت «لاغیر»، صریح در عدم وجوب پوشش بقیه بدن زن (غیر از وجوب پوشش دو عورت) است.

۱. ان الظاهر من الأخبار و کلام الأصحاب، ان وجوب الستر عن الناظر المحترم و کذا فی الصلاة، امران متلازمان و ذلك، فإن وجوب الستر فی الموضعین، دائر مدار ثبوت کونه عورة، ۱۳/۷.

۲. مختلف الشیعة ص ۸۳.

گمان می‌کنم فهم علامه حلی از بیان ابن جنید، که کتاب وی (المختصر الاحمدی فی فقه المحمدی) را در اختیار داشته است، از فهم متفاوت عالمانی که در این زمان‌ها زندگی می‌کنند و دسترسی به کتاب‌های مفقودشده وی ندارند، اطمینان بیشتری را برانگیزد.

به عبارت دیگر، اگر پژوهشگری ترجیح دهد که به برداشت علامه حلی و دیگر بزرگان فقه شیعه از بیان ابن جنید اعتماد کند و مبتنی بر گزارش آنان، به پیگیری مسئله پوشش در احکام شریعت محمدی(ص) پردازد، مسیری ناصواب را نپیموده است.

علاوه بر اینکه همین برداشت از سخن ابن جنید را فقیهانی چون: شهید اول (ذکری ۱۳۹) صاحب مفتاح الکرامه (۱۶۸/۲) علامه مجلسی (بحار الأنوار ۱۸۰/۸۳) و محقق طباطبائی (ریاض المسائل ۳۷۸/۲) محقق نراقی (مستند الشیعة ۲۴۲/۴) و دیگرانی از متقدمین و متأخرین، به او نسبت داده‌اند و بعید است که بتوان برداشت تمامی این فقها از سخن ابن جنید را غیرواقعی و باطل دانست (خصوصاً کسانی که کتاب او را دیده‌اند).

۵. قاضی ابن برّاج، متوفی ۴۸۱ هجری قمری، در کتاب «شرح جمل العلم و العمل ص ۷۳» آورده است:

و لا خلاف ایضا فی أنّ الحرّة یجب علیها ستر رأسها فی الصّلاة، فإنّ ذلك لا یجب علی الأمة. و ان كان قد اختلف قوم من الفقهاء فی الحرّة اذا غطّت رأسها و بقی شعرها، هل تجب سترها ام لا؟ فقد انفقوا علی وجوب سترها لرأسها.

اختلافی نیست در اینکه زن غیربرده، واجب است در نماز، سر را بپوشاند. این پوشش سر، برای زن برده واجب نیست. اگرچه گروهی از فقها در مورد زن مسلمان غیربرده‌ای که سرش را پوشانده ولی موهای او بدون

پوشش مانده، اختلاف کرده‌اند که آیا پوشاندن باقی مانده موها واجب است یا نه؟ هر چند در مورد وجوب پوشش سر، اتفاق نظر دارند.

الف) مرحوم ابن برآج، اقرار می‌کند که: «گروهی از فقها، در مورد مویی که طولانی‌تر از محدوده سر و گردن بوده، قائل به عدم وجوب پوشش بوده‌اند».

ب) او می‌گوید، در مورد وجوب پوشش سر، اجمالاً اتفاق نظر وجود دارد. ولی ظاهراً در کمیت و کیفیت آن اختلاف شده است.

این بیان نیز به عنوان مؤیدی برای «اجماعی نبودن مسئله پوشش مو» است. چرا که نقل خلاف، آن‌هم از جمعی از فقهای شیعه، آدمی را نسبت به عدم تحقق اجماع در مورد «وجوب پوشش مطلق موی سر زنان غیربرده»، مطمئن می‌سازد.

۶. مرحوم علامه نجفی معروف به «صاحب جواهر» در خصوص این مسئله، آورده

است:

و احتمال خروج ما طال من الشعر عن الرأس... ستره مع کونه احوط،  
اقوی.

احتمال خروج موی طولانی از حکم وجوب پوشش سر داده شده  
است... ولی پوشاندن آن، با اینکه به احتیاط نزدیکتر است، دلایلش نیز  
قوی‌تر است.<sup>۱</sup>

«صاحب جواهر» نیز به عنوان تأییدی بر «عدم قطعیت دلالت ادله، بر وجوب پوشش مطلق موی سر زنان غیربرده مسلمان» نسبت به «مویی که از محدوده سر و گردن زن بلندتر باشد» از عبارت «الاحوط و الاقوی» بهره می‌گیرد. گرچه بیان «الاقوی» پس از الاحوط، بیانگر ترجیح «حکم به وجوب پوشش» از سوی قائل است

۱. جواهر الکلام ۱۶۹/۸.

ولی کاملاً روشن می‌سازد که «ادله نقلیه معتبره» برای حکم قطعی به «وجوب پوشش مطلق موی سر زنان مسلمان غیربرده» در متون اولیه شریعت، وجود ندارد.

۷. مرحوم محمدباقر سبزواری، متوفی ۱۰۹ هجری قمری، در کتاب «کفایة الاحکام ص ۱۶» آورده است:

والاقوی ان جسد المرأة الحرة كلة عورة سوى الوجه والكفين و القدمین. و فی اثبات وجوب ستر العنق للمرأة اشکال. و لم یذكر فی اکثر العبارات وجوب ستر الشعر، و اوجه الشهد، و فیہ تأمل.

نظریه قوی‌تر این است که: تمام بدن زن مسلمان غیربرده، عورت است، غیر از صورت، دست‌ها تا مچ و پاها تا مچ. در مورد اثبات حکم «وجوب پوشش گردن برای زن» اشکال وجود دارد و در اکثر بیانات و عبارات فقها، از «وجوب پوشش مو» یاد نشده است، هر چند «شهید اول» آن را واجب دانسته است و در مورد موافقت با دیدگاه وی باید درنگ کرد.

الف) ایشان اثبات «وجوب پوشش گردن» را مواجه با اشکال دانسته و فتوا دادن به آن را، در نهایت، مشکل می‌داند.

ب) در مورد «وجوب پوشش مو» نیز تأمل کرده و می‌گوید، در بیانات اکثر علمای شیعه، از آن یاد نشده است. گرچه شهید اول (متوفی ۷۸۶) قائل به وجوب آن شده است.

۸. سیدمحمد عاملی، صاحب «مدارک الاحکام» در همین کتاب (۱۸۸/۳) آورده است:

و اعلم انه لیس فی العبارة (کثیرها من عبارات اکثر الاصحاب) تعرض لوجوب ستر الشعر، بل ربما ظهر منها انه غیر واجب... واستقر الشهد فی «الذکری» الوجوب، لما رواه ابن بابویه عن الفضیل عن ابی جعفر (ع)... و هی مع تسلیم السند، لاتدل علی الوجوب. نعم یمکن الاستدلال بها علی عدم وجوب ستر العنق، و فی روایة زرارة المتقدمة، اشعار به ایضا.



بدان که در این عبارت همچون بیانات سایر فقهای شیعه، به مسئله «وجوب پوشش مو» پرداخته نشده است، بلکه از این عبارت آشکار می‌شود که «پوشش مو، واجب نیست»... و شهید اول «وجوب پوشش مو» را نزدیک‌تر به واقع دانسته است و مستند او گزارش «ابن بابویه از فضیل» است که از امام باقر(ع) نقل کرده است... و این روایت، در صورت پذیرفتن اعتبار سند آن، دلالتی بر «وجوب پوشش مو» ندارد. آری، می‌توان به این روایت بر «عدم وجوب پوشش گردن» استدلال کرد و در روایت «زرارة» (که پیش از این [در متن مدارک الأحکام] گذشت) نیز به «عدم وجوب پوشش گردن» اشاره‌ای وجود داشت.

الف) ایشان معترف است که در اکثر عبارات فقهای شیعه، بحثی از وجوب پوشاندن مو نشده است.

ب) کلام اکثر فقها را ظاهر در «عدم وجوب پوشش مو» می‌داند (ربما ظهر منها انه غیر واجب) و معتقد است که از «اطلاق امر به نماز» فهمیده می‌شود که درخصوص نماز، پوشاندن مو واجب نیست، و سایر روایات نیز در مورد تقیید به ستر مو، ساکت‌اند.

پ) استدلال به روایت فضیل از امام باقر(ع) را نیز برای وجوب پوشش مو کافی نمی‌داند. بلکه امکان منطقی استدلال به این روایت برای عدم وجوب پوشش «گردن» را روا می‌داند (یمكن الاستدلال بها علی عدم وجوب ستر العنق).

ت) او می‌گوید که: روایت زرارة بن اعین نیز «عدم وجوب پوشش گردن» را می‌رساند.

ث) گرچه در متن کلام او، به مسئله «اطلاق امر به صلاة» و «عدم تقیید آن در روایات» استناد شده است، ولی «اثبات شیء، نفی ماعدا نمی‌کند» و اثبات عدم وجوب در نماز، به منزله وجوب آن در غیر نماز نیست.

ج) اینکه به عبارات اکثر اصحاب استناد می‌کند، می‌تواند قرینه‌ای باشد بر اینکه در هیچ‌بیتی از مباحث فقهی (چه در باب نظر و چه در باب لباس مصلی) از اکثر علمای پیش از ایشان، سخن صریحی در مورد «وجوب پوشش مو» وارد نشده است و گرنه (حتی با ذکر تفکیک مباحث) به سابقه آن اشاره می‌کرد. پس نتیجه‌ای که می‌گیرد نیز مربوط به «اصل وجوب یا عدم وجوب پوشش مو است».

۹. مرحوم محمدباقر مجلسی، در بحث «وجوب ستر عورت» و پس از نقل کلام برخی علما مثل ابی‌الصلاح حلبی و ابن‌جنید در مورد اصل ستر عورت، می‌نویسد:

ثم انه ليس في كلام الاكثر تعرض لوجوب ستر الشعر. و استترب  
الشهيد في الذكري الوجوب و هو احوط.<sup>۱</sup>

سپس بدان که در بیانات اکثر فقهای شیعه، سخنی در مورد «وجوب پوشش مو» وجود ندارد. شهید اول، وجوب پوشاندن مو را نزدیک به واقع دانسته، و این رویکرد او با احتیاط، سازگارتر است.

الف) علامه مجلسی، در جایی که سخن از اصل وجوب ستر عورت است و بیان مصادیق آنچه در نماز یا غیرنماز باید پوشانده شود (التي يجب سترها في الصلاة و غيرها)<sup>۲</sup>، می‌گوید: در عبارات اکثر فقهای شیعه، مطلبی دال بر «وجوب پوشش مو» دیده نمی‌شود.

ب) خود او نیز پس از توجه به تمامی ادله و سخنان فقها، فتوای قطعی به «وجوب پوشش مو» نمی‌دهد، بلکه مبتنی بر روش کلی «اخباریان» احتیاط می‌کند.

پ) باتوجه به اینکه اخباریان شیعه، عمدتاً به روایات مراجعه می‌کنند و آن‌ها را مبنای حکم شرعی می‌شمارند و در این راه، معمولاً به روایات غیرمعتبره نیز اعتماد می‌کنند، باید پرسید؛ چه اتفاقی افتاده است که یکی از آشناترین فقهای اخباری شیعه

۱. بحار الأنوار ۸۳/۱۸۰.

۲. بحار الأنوار ۸۳/۱۷۷.

که جامع‌ترین مجموعه حدیث شیعه (بحار الانوار ۱۱۰ جلدی) را ایجاد کرده و از هرکس دیگری به اخبار شیعه آشناتر است، آخر الأمر به احتیاط روی می‌آورد و مستندی برای «فتوا» و «حکم صریح در خصوص پوشش مو» پیدا نمی‌کند؟

۱۰. مرحوم ملا احمد نراقی در کتاب «مستند الشیعة ۴/۲۴۶» می‌نویسد:

و منه يظهر الحال فی الشعر، و انه لا یجب ستره، كما صرح به بعضهم. بل العنق، كما عن بعضهم. بل الاذنین، مع احتیاط فی الاخير، بل الثانی. و المراد بالشعر الذی لا یجب ستره، ما انسدل من الرأس و وقع علی الوجه و نحوه. و اما الواقع علی الرأس، فوجوب ستره مجمع علیه. و فی الاخبار دلالة علیه.

از این بررسی، حکم «مو» آشکار می‌گردد و اینکه «پوشاندن مو، واجب نیست» همان‌گونه که برخی فقهای شیعه به آن تصریح کرده‌اند. بلکه حکم «عدم وجوب پوشش گردن» نیز آشکار شد، همان‌گونه که از برخی فقها نقل شده است، بلکه حکم «عدم وجوب پوشش گوش‌ها» نیز آشکار شد، البته با «احتیاط در پوشش گوش‌ها» بلکه «احتیاط در پوشش گردن».

الف) ایشان با قاطعیت تمام، به «عدم وجوب پوشش مویی که از محدوده سر، به محدوده صورت و کتف تجاوز می‌کند» فتوا داده است، و این فتوا را به بعضی از فقها نیز نسبت می‌دهد. (یظهر الحال فی الشعر، و انه لا یجب ستره، كما صرح به بعضهم).

ب) وی، عدم وجوب پوشش گردن و گوش‌ها را هم مطرح کرده است. هر چند در هر دو مورد احتیاط می‌کند. البته قول به عدم وجوب پوشش گردن را نیز به برخی فقهای شیعه نسبت می‌دهد. (لا یجب ستره... بل العنق، كما عن بعضهم).

پ) هیچ سخن صریحی در اختصاصی بودن این فتاوی، نسبت به ستر صلاتی، در کلام ایشان وجود ندارد. به عبارت دیگر، اطلاق کلام او شامل هر دو بحث می‌شود.

۱۱. عمده‌ترین دلیل قرآنی در بحث «پوشش بدن» و چند و چون آن در مرد و زن، آیات «۳۰ و ۳۱ سوره نور» اند. اکنون به این آیات توجه می‌کنیم:

قل للمؤمنین یغضوا من أبصارهم و یحفظوا فروجهم، ذلک ازکی لهم،  
 إن الله خبیر بما یصنعون. و قل للمؤمنات یغضضن من أبصارهن و یحفظن  
 فروجهن، و لا یدین زینتهن إلا ما ظهر منها، و لیضربن بخمرهن علی  
 جوبهن و لا یدین زینتهن إلا لبعولتهن أو آباء بعولتهن أو ابنائهن أو ابناء  
 بعولتهن أو إخوانهن أو بنی إخوانهن أو بنی إخوانتهن أو نساءهن أو ماملکت  
 أیمانهن أو التابعین غیر اولی الاربة من الرجال أو الطفل الذین لم یظهروا  
 علی عورات النساء، و لا یضربن بأرجلهن لیعلم ما یخفین من زینتهن، و توبوا  
 إلی الله جمیعا أیها المؤمنون لعلکم تفلحون.<sup>۱</sup>

در این دو آیه، احکامی در مورد پوشش بدن، بیان گردیده است. عمده این موارد، عبارت‌اند از:

۱. چشم‌ندوختن به نامحرم، برای زن و مرد. (یغضوا من ابصارهم، یغضضن من ابصارهن).
۲. قرار ندادن زینت‌های طبیعی و غیرطبیعی زنان در معرض دید بیگانگان و نامحرمان. (و لا یدین زینتهن الا...).
۳. جواز آشکار کردن زینت‌هایی که معمولاً و طبیعتاً آشکارند، مثل دست و صورت و زینت‌های عرفی و معمول در آن‌ها که زنان در جوامع مختلف بشری عموماً خود را با آن می‌آرایند. (و لا یدین زینتهن الا ما ظهر منها).
۴. جواز آشکار کردن زینت‌های مخفی، نزد برخی خویشاوندان (محارم) زن، مثل شوهر، پدرشوهر و پدربزرگ‌های وی، پسر و نسل ذکور پسری و دختری، پسر شوهر (که از همسر دیگری متولد شده است)، برادر، پسر برادر و نسل ذکور وی، پسر خواهر و نسل ذکور وی، زنان غریبه، مرد برده‌ای که در مالکیت او است و مرد

یا پسر غریبه‌ای که درک شهوانی ندارد. (و لایب‌دین زینت‌نهن الالبعولتھن او آباء بعولتھن او...).

۵. قراردادن روسری‌ها، به‌گونه‌ای که گریبان را بپوشاند. (و لیضربن بخمرهن علی جیوبهن).

۶. پایکوبی نکردن، به‌قصد مطلع کردن نامحرمان از زینت‌های مخفی خویش. (و لایضربن بارجلهن لیعلم ما یخفین من زینتھن).

البته در چند و چون دلالت برخی از این موارد بر وجوب، حرمت، استحباب و یا کراهت، اختلاف‌نظرهایی بین فقهای شریعت پدید آمده است، همچنان که در مصداق‌یابی برای برخی عناوین یادشده، دیدگاه‌های گوناگونی ابراز شده است.

یادآوری این نکته نیز لازم است که درمورد خویشاوندان زن (محارم)، مواردی چون: «پدر و پدربزرگ‌ها، دامادها، عموها و عموبزرگ‌ها، دایی‌ها و دایی‌بزرگ‌ها» نیز به موارد مذکور در آیه (درمورد جایز بودن آشکار کردن زینت‌های مخفی، نزد آنان) افزوده می‌شوند. این مطلب از سایر آیات و روایات، اثبات می‌شود و اختلاف معتدبایی در آن وجود ندارد.

الف) این دو آیه (مورد استناد فقها) در میان مجموعه‌ای مرتبط به هم، از آیات سوره «نور» قرار دارد که توجه به تمامی آن‌ها، مراد و مقصود اصلی را روشن می‌کند. از آیه ۲۷ که درمورد «لزوم استیذان و سلام‌گفتن» به‌هنگام ورود به محل سکونت دیگران است، مطلب شروع شده است و به آیه ۳۳ که درمورد «عفت‌ورزیدن کسانی که امکان ازدواج ندارند و پرهیز از وادار کردن کنیزکان به زنا» است، ختم می‌شود. دراین میان از قرار دادن روسری زنان (خمار) به‌گونه‌ای که گریبان (جیب) را بپوشاند و پرهیز از اظهار زینت‌های مخفی برای افراد بالغ، عاقل و نامحرم نیز یاد شده است.

حتی می‌توان گفت که تمامی آیات آغازین سوره (که در مورد زنا، لعان، اتهامات ناموسی، تشییع فاحشه و سنخیت خبیث با خبیث و طیب با طیب است، ۱ تا ۲۱) مربوط به مسائل ناموسی و جنسی و رابطه مثبت و منفی آدمیان در این زمینه، به لحاظ اخلاقی و فقهی است.

البته در آیات انتهایی سوره (۵۸ تا ۶۰)، مجدداً به بحث استیذان برمی‌گردد و گویی اساس این سوره را به مباحث جنسی و ناموسی اختصاص می‌دهد.

(ب) در آیات آغازین تا ۲۱، که در مورد «زنا، تشییع فاحشه، رمی محصنات و افک» است، از شدیدترین جملات در پایان آیات یادشده استفاده شده است. (جملاتی همچون: «و لاتأخذکم بهما رافة... و ليشهد عذابهما طائفة من المؤمنین، ۲» یا «و حرّم ذلك علی المؤمنین، ۳» یا «اولئک هم الفاسقون، ۴» یا «...ما اکتسب من الاثم... له عذاب عظیم، ۱۱» یا «هذا إفک مبین، ۱۲» یا «اولئک عندالله هم الکاذبون، ۱۳» یا «لمستکم فی ما أفضتم فیہ عذاب عظیم، ۱۴» یا «و هو عندالله عظیم، ۱۵» یا «لهم عذاب أليم فی الدنيا و الآخرة، ۱۹» یا «لنعوا فی الدنيا و الآخرة و لهم عذاب عظیم، ۲۳»).

در همین حال «درخصوص اجازه گرفتن (استیذان)، چشم‌ندوختن (غض بصر)، حفظ عورت و آشکار نکردن زینت‌های مخفی (عدم ابداء زینت)» (آیات ۲۷ تا ۳۳) یک‌باره زبان تهدید، توعید (به عذاب) و الزام به ترک را رها کرده و با زبان توصیه اخلاقی، همچون: «این برای مؤمنان بهتر است (ذلکم خیر لکم، ۲۷) یا پاکیزه‌تر است (ازکی لهم، ۳۰) یا عفت‌ورزیدن برای زنان سالخورده بهتر است (ان يستعففن خیر لهن، ۶۰)» به میدان آمده است.

بنابراین، اگر کسی مدعی شود که این آیات (به خودی خود) دلالتی بر وجوب ندارند، نه تنها سخنی به گزاف نگفته است، بلکه سخن او، منطبق با ظواهر عبارات قرآن نیز هست.

پ) مرحوم نراقی در کتاب «مستند الشیعة ۴۲/۱۶ و ۴۳» در مورد «جواز نظر به عورت غیرمسلمان» می نویسد:

...خلافاً للحلی [ابن ادریس] و المختلف، لاطلاق قوله تعالى: «قل للمؤمنین یغضوا من أبصارهم» و یجاب عنه؛ بانه مجمل. و مع التسلیم، علی الوجوب غیر دالّ...

...برخلاف ابن ادریس حلی و علامه حلی در کتاب «مختلف الشیعة» که بااستناد به آیه ۳۰ سوره نور [به «عدم جواز نگاه به عورت غیرمسلمان» قائل شده اند]. در پاسخ دیدگاه ابن دو فقیه، گفته می شود: «مفهوم آیه مجمل و مبهم است» و در صورت پذیرش «عدم ابهام و اجمال در مفهوم آیه»، این آیه دلالتی بر وجوب «چشم پوشی (غض بصر) و نگاه نکردن» ندارد.

ایشان، رسماً تصریح می کند که: «آیه دلالت بر وجوب ندارد» (علی الوجوب غیر دال).

ت) بنا بر این برداشت، تمامی اوامر و نواهی موجود در آیات فوق (خصوصاً آیات ۳۰ و ۳۱) با توجه به تعلیل موجود در آنها (ذلک ازکی لهم)، حمل بر عدم الزام می شوند. یعنی اوامر آن استجابی و نواهی آن تنزیهی (کراهتی) شمرده می شوند.

ث) آن دسته از فقیهانی که در مورد آیات سوره نور و دلالت آن بر موضوع پوشش بدن، اظهار نظر کرده اند، اکثر قریب به اتفاقشان، بر استفاده «الزام» تأکید کرده و اوامر موجود در این دو آیه را وجوبی و نواهی را تحریمی شمرده اند. البته در این آیات، حکم صریحی در مورد «پوشش سر و گردن» وجود ندارد و تنها با استناد به «دلالت تضمینی یا التزامی» می گویند: «حکم به پوشاندن گریبان با خمار، حکم به لزوم گرفتن خمار بر سر نیز هست». ممکن است این رویکرد، ناشی از تفسیر آیات با برخی روایات باشد که دلالت آنها نیز «بر وجوب پوشش سر و گردن» اطمینان بخش نیست.

در این آیات، عمدتاً به موارد خاصی برای پوشاندن، صریحاً اشاره شده است:

یکم. پوشاندن عورت، برای زن و مرد (یحفظوا فروجهن) (یحفظن فروجهن) لم یظهروا علی عورات النساء).

دوم. پوشاندن گریبان برای زن (و لیضربن بخمرهن علی جیوبهن) چرا که گریبان (یقه) لباس‌های مرسوم آن‌زمان، وسیع و گشاد بوده و در هنگامه داد و ستد و فعالیت‌های بیرون از منزل یا پذیرایی از مهمانان، سایر اعضای بدن زنان از درون گریبان آنان دیده می‌شد. حتی به‌خاطر رایج نبودن لباس‌های زیرین، امکان تحریک به فساد از این طریق، بیش از جهات دیگر بود.

بنابراین با استفاده از پوشش‌های رایج آن‌زمان (خمار: تکه پارچه‌ای که روی سر می‌انداختند و آن را به پشت گوشها برده و می‌بستند و گردن و گریبان و گوش را در منظر دید دیگران قرار می‌دادند) قرآن کریم در آیه ۳۱ سوره نور، تنها به «پوشاندن گریبان» با استفاده از امکانات رایج، توصیه کرده است و هیچ توصیه دیگری را نمی‌توان با قاطعیت، به این کلام خدای سبحان نسبت داد.

سوم. پوشاندن زینت‌های مخفی بدن برای زن (و لایبدين زینتهن الالبعولتهن... و لایضربن بارجلهن لیعلم ما یخفین من زینتهن).

چهارم. رسماً مواردی که پوشاندن آن معمول نبوده است را از شمول «توصیه به پوشش» خارج ساخته و آن را استثنا کرده است. یعنی عدم پوشاندن مواردی که پوشاندنش رایج نبوده، مجاز شمرده شده است. (و لایبدين زینتهن إلا ما ظهر منها). مرحوم مقدس اردبیلی در خصوص مواردی که پوشاندن آن معمول نبوده چنین نظر می‌دهد:

و ایضا ان نظر الی العادة و الظاهر، خصوصاً الفقیرات، فالعادة ظهور الرقبة بل الصدر و العضدین و الساقین و غیر ذلک. و بالجملة، الحکم محل الاشکال.



اگر به عادت و رسم ظاهری زمان نزول آیه نگریسته شود، خصوصاً زن‌های فقیر، معمولاً گردن و بالای سینه و ساق دست‌ها و ساق پاها و برخی موارد دیگر نیز پوشانده نمی‌شد و اجمالاً حکم مسئله مورد اشکال است.<sup>۱</sup>

بنابراین، هیچ سخن صریحی در مورد «لزوم پوشش سر و گردن» در آیات سوره نور، وجود ندارد، بلکه مجاز بودن عدم پوشش قسمت‌هایی از بدن که در عرف زمان نزول وحی، پوشاندن آن رایج نبوده نیز مورد تأیید قرار گرفته است. تحقیقات تاریخی نیز، عدم رواج پوشش سر و گردن (در همه حالات و همه مکان‌های عمومی) را تأیید می‌کند.

۱۱. در مورد آیه «احزاب، ۵۹» و عدم دلالت آن بر وجوب پوشش سر و گردن، نظر مخاطبان را به دیدگاه مرحوم آیت‌الله محقق داماد، که توسط آیت‌الله جوادی آملی در «کتاب الصلاة / ۲ / ۵۱ و ۵۲» گزارش شده است، جلب می‌کنم:

ان العثور علی سر النزول، مع انضمام الصدر الی الساقة، يعطى خلاف ما استدل، و يشرف الفقيه علی الاطمینان. بان الحكم من الآداب الراجحة بلا لزوم... و من المعلوم ان هذا اللسان، لا ينطق باللزوم اصلا... فالكريمة قاصرة عن افادة الوجوب.

پی‌بردن به راز نزول این آیه و در هم آمیختن ابتدا و انتهای آن، نتیجه‌ای برخلاف استدلال بر وجوب پوشش می‌دهد و فقیه را اطمینان می‌بخشد به اینکه حکم موجود در این آیه، از نوع بیان آداب ترجیحی غیر الزامی است... و آشکار است که این عبارت و زبان به کار رفته در آن، اصلاً گویای لزوم و وجوب نیست... پس آیه کریمه، نسبت به افاده وجوب، نارسا است.

دقت در عباراتی چون «بلا لزوم: غیر الزامی» و «قاصرة عن افادة الوجوب: نارسا نسبت به افاده وجوب» و «لا ينطق باللزوم اصلا: اصلاً گویای لزوم نیست» هیچ

تردیدى باقى نماند كه «از نظر مرحوم محقق داماد، آیه ۵۹ سوره احزاب، هیچ دلالتى بر وجوب پوشش اجزای بدن زن ندارد».

علاوه بر اینکه مرحوم آیت الله شیخ محمد مهدی شمس الدین، نیز همین برداشت را تأیید کرده است. (هذا مضافا الى ان لسان الآیه ليس بالالزام و الوجوب، بل لعلها فى الندب و التنزیه اظهر) مسائل حرجه فى فقه المرأة (۱/۱۹۵): زبان این آیه، الزام و وجوب نیست، بلکه شاید در استحباب و کراهت، ظهور بیشتری دارد.

اگر این برداشت‌ها را به تعلیل موجود در خود آیه کریمه (ذکر ادنی ان یعرفن فلا یوذین: این روش نزدیک‌ترین راه است که شناخته شده و مورد آزار قرار نگیرند) ضمیمه کنیم، به حقیقتی می‌رسیم که «مرحوم طبرسی» در تفسیر «مجمع البیان» و در شأن نزول آیه، به آن اشاره می‌کند، چیزی که مورد استناد مرحوم محقق داماد نیز قرار گرفته است.

حال اگر برداشت‌های متفاوت تفسیری مفسران و فقیهان را مجاز بدانیم، به چیزی جز اختلاف در تفسیر این آیه از سوی مفسران و فقیهان نمی‌رسیم. بنابراین نمی‌توان با قاطعیت از این آیه به‌عنوان دلیل بر «وجوب پوشش سر و گردن زن» بهره برد.

۱۲. من هیچگاه مدعی «اجماع بر عدم وجوب پوشش سر و گردن» نشده‌ام. بلکه منتهای کوشش من درباره وجود یا عدم وجود اجماع در این مسئله، اثبات «عدم تحقق اجماع بر لزوم پوشش سر و گردن» بوده است. گزارش‌هایی که تاکنون در مورد اختلاف نظرهای فقها در خصوص سر و گردن ارائه شد، برخی از مستندات برای اثبات «اختلاف نظر» بود تا معلوم شود که با وجود نظریات مخالف، نباید به ادعای اجماع مشهور فقها، اعتماد کرد.

اگر به بیانات مشهور فقهای شیعه و «ادعاهای آنان در مورد تحقق اجماع» مراجعه شود، می‌توان فهمید که چرا بر «عدم تحقق اجماع» و اختلافی بودن «پوشش سر و

گردن» اصرار می‌ورزم. وقتی ادعا می‌شود که مسئله‌ای اجماعی است و هیچ مخالفی وجود ندارد، راه تحقیق در مبانی مسئله و بررسی ادله، تقریباً بسته می‌شود. حتی برخی از فقهای بزرگ، مثل مرحوم محقق نراقی (مستند الشیعة ۴/ ۲۴۲ و ۲۴۳)، و صاحب قوانین، مرحوم میرزا ابوالقاسم قمی (غنائم الایام ۲/ ۲۵۵ و ۲۵۶) تصریح کرده‌اند که «دلیل عمده و اصلی، در این مسئله، اجماع است». ادعای اجماع، در اکثر کتاب‌هایی که تاکنون (در این نوشته) از آن‌ها یاد کرده‌ام و در برخی کتب فقهی دیگر تکرار شده است، که البته بیشتر آن‌ها مربوط به اصل «وجوب ستر عورت یا ستر بدن» است.

گرچه در صورت اثبات تحقق اجماع در این مسئله، باز هم ارزشی مستقل برای اجماع پدید نمی‌آید چرا که «اجماع مورد ادعا، مدرکی است» و روشن است که «اجماع مدرکی، حجیت ندارد».

۱۳. به گمان من، مقتضای «جمع دلالی» و ضرورت اعمال آن در این مسئله، نتیجه‌ای جز پذیرفتن حکم «استحباب پوشش سر و گردن» را در پی نخواهد داشت. این ادعای بدون دلیل فردی ناآگاه به فقه شیعه نیست، بلکه بزرگانی از فقه و اصول و فضل و تقوا و تقدس، به این امر توجه کرده‌اند.

مرحوم مقدس اردبیلی در این خصوص می‌نویسد:

و لولا خوف الاجماع المدعی، لامکن القول باستثناء غیرها من الرأس و  
 مایظهر غالباً، فتأمل... و الجمع بین الأدلة ایضاً بالحمل علی الاستحباب  
 طریق واضح، فتأمل.<sup>۱</sup>

اگر ترسی از اجماع ادعایی نبود، امکان منطقی استثنای غیر صورت و دست‌ها، یعنی سر و چیزهای دیگری که در اغلب اوقات آشکار بوده‌اند نیز

۱. مجمع الفائدة و البرهان ۲/ ۱۰۵.

وجود داشته و دارد. پس در این نکته درنگ کن... و «جمع بین دلایل» به گونه‌ای که «حمل بر استحباب» شوند، روشی روشن و پذیرفته شده است، پس درنگ کن.

...و بالجملة، لایحقی تأیید هذه الاخبار للاستثناء المتقدم. لان ظاهرها عدم وجوب ستر الرأس، فكيف القدم؟...

خلاصه سخن آنست که این روایات، استثنای پیش گفته (درخصوص صورت و دست‌ها تا میج) را تأیید می‌کند، چرا که ظاهر آن‌ها «عدم وجوب پوشش سر» است، تا چه رسد به «پاها»؟...

فکر می‌کنم کلام این فقیه اصولی شیعه در «جمع بین ادله» و «حمل بر استحباب» و اینکه این روش «طریقی واضح» و شناخته شده و روشمند است، به حد کافی صراحت در مطلوب داشته باشد. همچنین عبارت «عدم وجوب ستر الرأس» به حد کافی، روشنی و صراحت دارد.

۱۴. مرحوم حاج آقارضا همدانی، نیز در مورد روایت موثقه ابن‌بکیر از امام صادق (ع) که می‌گوید: «زن مسلمان آزاده می‌تواند بدون داشتن پوشش سر، نماز بخواند» آورده است:

و لولا اعراض المشهور عن ظاهر هذه الرواية، لامکن الجمع بينها و بین اکثر الاخبار المتقدمة بالحمل علی الاستحباب.<sup>۱</sup>

اگر رویگردانی مشهور فقها نبود، امکان منطقی برای جمع دلالتی بین این روایات و اکثر روایات پیش گفته وجود داشت که «حمل بر استحباب» شوند.

بنابراین «الحمل علی الإستحباب: حمل بر استحباب» امری ابداعی و اختراعی نیست؛ بلکه مبنایی است که بزرگانی از فقه شیعه با چند قرن فاصله از زمان ما، این مطلب را درخصوص «پوشش سر» نیز به کار برده و به ارث گذاشته و رفته‌اند. توجه

به مبانی پذیرفته‌شده و میراث سلف صالح و گزینش علمی در مسائل اختلافی، امری جدید و خروج از روش و مبانی فقهی رایج نیست.

مرحوم آیت‌الله خوئی «اعراض تمامی علما از عمل به روایت معتبره» را مانع ارزش و اعتبار آن نمی‌داند، خصوصاً اگر دلیلی غیر از ضعف راوی داشته باشد (کتاب الطهارة ۳ / ۳۵۹ و کتاب الصوم ۲ / ۱۰۳ و ۱۰۴)، تا چه رسد به مواردی که فقط «مشهور علما» از آن اعراض کرده باشند (یعنی برخی علما به آن عمل کرده باشند یا آن را معتبر ارزیابی کرده باشند). بنابراین، امکان منطقی و علمی «حمل بر استحباب» همچنان وجود دارد.

۱۵. در مورد امکان سوءاستفاده از این‌گونه بحث‌ها، من هم با همه کسانی که این دغدغه را دارند، موافقم. ولی از همه آنان باید پرسید که چه باید کرد؟ آیا ضرورت طرح نظریاتی که مبتنی بر روش‌های پذیرفته‌شده علمی و کاملاً روشمند، حاصل می‌شوند، و ضرورت تضارب آراء که تنها راه بقای شریعت محمدی (ص) و بخصوص فقه آن است، کمتر از ضرورت حفظ عرف متشرعه است؟ آیا کمبودهای آشکار نظری در حوزه‌های کلامی، اخلاقی و فقهی، در برابر نیازهای بی‌وقفه نسل حاضر (حتی مجامع علمی و حقوقی بیرون از اسلام) ناشی از احتیاط‌های بی‌حد و حصری نیست که همیشه به‌تصور دفاع از شریعت تحقق یافته است؟

مگر شخص بنیانگذار جمهوری اسلامی (ره) در مورد برخی فتاوی خود مورد سرزنش برخی دوستان و شاگردانش قرار نگرفت (غرض من مقایسه خودم با ایشان نیست) و مگر در مقابل آنان بیان نکرد که: «خدا کند انسان احکام خدا را به‌خاطر... انکار نکند» مگر در جای دیگر نگفت که: «برخی احتیاط‌ها، مخالف احتیاط است»؟

رعایت عرف در همه جوامع، امری عقلاً لازم است، و بحمدالله وضعیت خانواده من نیز اقتضای تمهید چنین نظریه‌ای را نداشته و ندارد، ولی در برابر نتایج بررسی‌های علمی چه باید کرد؟

قضیه پوشش سر و گردن به گونه‌ای «خط قرمز» تبدیل شده و حریمی برایش فراهم کرده‌اند که گویی وظیفه‌ای جز تکرار مکررات و تأیید برداشت‌های رایج، برای محققان و فقیهان عصر حاضر، وجود ندارد. تعیین حریم در این مسئله تا آنجا پیش‌رفته که بدون دلیل عقلی و نقلی، از آن باعنوانِ ساختگی «پرچم اسلام» یاد گردیده و تمامی همت بزرگان فقه ما مصروف حفظ آن شده و می‌شود و حساسیت فوق‌العاده‌ای درمورد آن نشان داده شده است، ولی در مقابل، نسبت به فتاوی و اظهارنظرهایی صریح درمورد «عدم‌وجوب پوشش حجم عورت زن و مرد» (که بسیار تحریک‌کننده‌تر به فساد از «عدم پوشش سر و گردن» است) حساسیت نشان نداده و نمی‌دهند.

چگونه می‌توان پذیرفت که «حجم عورت زن و مرد» که بسیار تحریک‌کننده‌تر از «مو و سر و گردن» آن‌ها است، پوشاندنش واجب نباشد و برخی فقهای بزرگ آن‌را «مقتضای سیره مسلمین» بدانند (مرحوم عبدالاعلی سبزواری، مهذب الأحکام ۵/ ۲۴۴) و حتی در برخی کتاب‌های فارسی احکام (که ناشر آن از سوی مراکز رسمی حکومتی و حوزوی حمایت می‌شود) صریحاً بیان شود و از سوی دیگران امکان سوءاستفاده از آن مورد توجه قرار نگیرد، ولی اظهارنظر درمورد مو یا گردن زنان، این‌همه با حساسیت مواجه شود.

مرحوم آیت‌الله مطهری درخصوص پوشش حجم، می‌نویسد:

چادر [نه روبند و چاقچور] هرچند موضوعیتی ندارد ولی از دو جهت خوب است. یکی اینکه لباسی است سرتاسری و حجم بدن زن را می‌پوشاند، قسمت‌های برجسته و صاف و نازک را نمایان نمی‌کند (پوشاندن حجم واجب نیست ولی مسلماً ابعد از فتنه است) جهت دوم اینکه در حال حاضر، رمز دورباش است.<sup>۱</sup>

ایشان تصریح می‌کند که: «پوشاندن حجم واجب نیست» و روشن است که این سخن ایشان مربوط به «ستر غیرصلاتی: پوشش در غیرنماز» است. البته سخن ایشان در «استحباب» پوشش حجم است.

مقتضای رویکرد اکثر قریب به اتفاق فقها در مورد عدم وجوب پوشش حجم بدن برای زن و مرد، این است که: اگر زنی با یک جوراب شلواری استریج که کاملاً تنگ باشد و حجم عورت را نمایش دهد ولی از نظر بافت به گونه‌ای باشد که رنگ آن را نمایش ندهد و بلوزی از همین جنس و همین نوع که تمامی اجزای بدن و پستی و بلندی آن را به نمایش درآورد (و البته با مقنعه‌ای که حتی به یک تار موی وی اجازه تعدی ندهد) می‌تواند در خیابان‌ها، تلویزیون، سینما و تأتر، به راحتی حاضر شود و این اتفاق کاملاً شرعی باشد، ولی در مورد مو و سر و گردن این همه دقت می‌شود که مبادا مورد سوءاستفاده قرار گیرد؟ (إن هذا لشیء عجاب).

مدعای من این نیست که: «باید بدون دلیل عقلی یا نقلی، پوشاندن حجم بدن و عورت را واجب شرعی شمرد» بلکه مدعی هستم که: «اگر ملاک لزوم عقلی یا وجوب نقلی پوشش عضوی از اعضای بدن «غلبه» تحریک‌کننده بودن به فساد بر غیر آن است» در غلبه امکان تحریک به فساد، در مورد عدم پوشش حجم عورت و بدن، نسبت به عدم پوشش سر و گردن، نمی‌توان تردید کرد. بنابراین، چگونه می‌توان «امکان بیشتر تهییج و تحریک به فساد را مجاز شمرد و امکان به مراتب کمتر را ممنوع دانست؟!»

این رویکرد مشهور را در کلمات بزرگان فقهای معاصر نیز می‌توان دید. فقهای همچون مرحوم آیت‌الله بروجردی (تقریر البحت ۷۵/۱، تقریرات آیت‌الله اشتهازدی از بحث‌های مرحوم بروجردی: الظاهر عدم الدلیل علی وجوب ستر حجم العورة فی الرجل و المرأة) و مرحوم آیت‌الله خمینی (تحریر الوسيلة ۱/۱۴۳) نیز در این رویکرد با دیگران همراه‌اند.

در هر حال، این مطالب و سؤالاتی از قبیل «چه تفاوتی در تحریک‌کنندگی بین زنان مسلمان برده و غیربرده وجود دارد که پوشاندن سر و گردن بر آنان لازم نیست و بر آزادگان لازم است؟ (باتوجه به اینکه برخی بردگان زمان ائمه هدی(ع) اهل ایران و اروپا بودند و از نظر تنوع رنگ مو و زیبایی، از بسیاری زنان عرب در مکه و مدینه و یمن زیباتر و جذاب‌تر بودند) باید پاسخی مناسب را در پی داشته باشند تا همچون گذشته، بتوان از عقلانیت شریعت محمدی در جهان امروز دفاع کرد.

باتوجه به اینکه اساس زیبایی در محدوده سر و گردن به زیبایی «چشم، ابرو، بینی، دهان، لب، دندان و چانه و ترکیب آن‌ها» برمی‌گردد، و اسلام پوشاندن آن‌ها را واجب نکرده است، چه خصوصیت جذابی در مو و گردن زن بوده که لزوم پوشش آن، این‌گونه مورد تأکید مسلمانان قرار گرفته است؟

این پرسش‌ها و مسائلی از این نوع، برای هر متبعی در فقه و شریعت باید به توضیحی علمی و قانع‌کننده منجر شود، وگرنه صرف همراهی تقلیدی برای محققان جایز نیست.

البته برخی انتقادات، از قبیل اینکه: «اگر در این مسئله اختلافی وجود داشت، رضاشاه با استفاده از آخوندهای درباری برای تأیید «کشف حجاب» از آن باخبر می‌شد و بهره می‌گرفت و چون چنین نشده است، معلوم می‌شود که اختلافی وجود نداشته است!» پس از یادآوری اختلاف‌نظرها (از مدارک و اسناد قابل رجوع مخاطبان گرامی) و گزارش دیدگاه‌ها، چندان قابل اعتنا و علمی نیست. همچنان که یکی از سایت‌های اینترنتی وابسته به اقتدارگرایان در ایران، نوشته بود که: «این نظریه برای دفاع از کشف حجاب رضاخانی بوده است!»

مقتضای رویکرد نگارنده آن است که «پوشش بیشتر و کامل‌تر، مستحب است». از کجای این نظریه برمی‌آید که: «فرد نادان و ستمگری به خود اجازه دهد که پوشش



موردعلاقه زنی را به اجبار و بدون رضایت آن زن، از سرش برگیرد؛ تا چه رسد به نیمی از جمعیت یک ملتِ علاقه‌مند به شریعت؟!»

### نتیجه بحث

به گمان من، مجموعه مطالب ارائه شده، برای داوری اجمالی درمورد: «قابل‌اعتنا بودن یا نبودن ادعای دانش‌آموزی چون احمد قابل» سرمایه لازم را فراهم می‌کند، گرچه «سرمایه کافی برای همراهی و اشتراک‌نظر» را فراهم نکرده باشد.

بهتر است این بخش از بحث را برای محققان و منتقدان باز بگذارم تا آنان خود به «نتیجه‌گیری» پرداخته و «نمره موردنظر خویش» را در برابر این ادعا، قرار دهند و اگر دیدگاه نگارنده را در این مورد خاص «قابل‌اعتنا» دانستند، بر او منت گذارده و دیدگاه‌های تکمیلی یا انتقادات علمی خود را به وی «هدیه» کنند.

از خدای رحمان، برای همگان سلامت، شادی، رفاه، انصاف، امنیت و سعادت دنیا و آخرت را خواستارم و امیدوارم با این توضیحات، اندکی از بسیار را ارائه نموده و برخی ابهامات رویکرد خویش را برطرف کرده باشم.

اللهم ما عرفتنا من الحق فحملناه و ما قصرنا عنه فبلغناه...

۲۲ تیر ۱۳۸۴، تاجیکستان

## درمورد پوشش

### (پاسخ به نقد مصطفی حسینی طباطبائی)

درمورد بحث «پوشش» (حجاب) مطلبی را در تیرماه ۱۳۸۴ منتشر کردم که برخی از عالمان، آن را مورد نقد قرار داده‌اند. یکی از نقدهای منتشر شده، مطلبی است که متن کامل آن را از سایت مربوط به «جناب آقای مصطفی حسینی طباطبائی» دریافت کرده‌ام.

متن کامل آن نقد را [ایتالیک] همراه با پاسخ آن در ذیل این مقدمه ملاحظه می‌کنید. امید است این بحث‌های علمی، هرگز از مسیر علمی خویش جدا نشود و همواره فرصتی برای بررسی دقیق‌تر دیدگاه‌های ارائه شده، فراهم کند.

\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم

نقد مقاله «حجاب و پوشش سر و گردن»

اخیراً مقاله‌ای از آقای احمد قابل درباره حجاب بانوان منتشر شده که پوشش سر و گردن را برای آنان، لازم نشمرده است. آقای قابل در پایان مقاله خود چنین فتوا داده‌اند که:

«پوشش بدن را [برای زنان مسلمان] لازم می‌شمرد ولی پوشش سر و گردن را مستحب شرعی می‌دانم».

این رأی از سوی آقای قابل که مدّت‌ها در حوزه قم به تحصیل علوم رایج مذهبی اشتغال داشته‌اند، شگفت‌آور است چون با مدلول قرآن کریم و حدیث متفق علیه نبوی (ص) نمی‌سازد. در قرآن مجید

می‌خوانیم که: «وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ (النور/۳۱) یعنی: «زنان مؤمن باید روسری‌های خود را بر گریبانشان بزنند». در اینجا لفظ «لِيَضْرِبْنَ» فعل امر است (امر غایب) و امر شارع برای «وجوب» می‌آید به دلیل آنکه در همان سوره نور می‌فرماید: «فَلْيَخْذِرِ الَّذِينَ يَخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (النور، ۶۳)». یعنی: «کسانی که با امر او مخالفت می‌ورزند، از اینکه فتنه‌ای یا عذابی دردناک به آنان رسد، باید بپرهیزند».

درست است که در مباحث الفاظ از بحث‌های اصول فقه، عمده فقیهان اهل اسلام را رأی بر این است که: «اصل در اوامر، دلالت آن‌ها بر وجوب است، مگر قرینه‌ای بر خلاف، وجود داشته باشد» ولی باید توجه داشت که: «کثرت استعمال اوامر، در قرآن و روایات، در امور استحبابی (بدون وجود قرینه)، سبب تردید در رویکرد اکثریت فقیهان شده و عده کثیری (که اقلیت را تشکیل می‌دهند) معتقدند که بدون وجود قرینه، نه می‌توان اراده وجوب را به شارع نسبت داد و نه می‌توان مدعی اراده استحباب شد». یکی از بزرگانی که به این سخن تصریح کرده است، مرحوم صاحب معالم است.

مثلاً در مورد انفاق، آیات بسیاری در قرآن کریم آمده است که: «انفقوا مما رزقناکم» یا «انفقوا فی سبیل الله». اکثر این آیات هم فاقد نشانه‌های دال بر اراده استحباب‌اند، ولی اکثریت معتابیهی از فقیهان، آن‌ها را حمل بر استحباب کرده‌اند.

منتقد محترم (علی القاعده) مطلع‌اند که: «کثرت استعمال امر، در لسان عرب، برای افاده معنی استحباب»، امری غیرقابل تردید است. بنابراین نمی‌توان با استناد به پرهیز از «عذاب الیم» در مورد «امری خاص»، آن را به تمامی اوامر، تعمیم داد، چرا که در این صورت، همه فقیهان (و حتی اولیاء و حجج الهی) را نیز که به حمل برخی اوامر بر استحباب پرداخته‌اند، شامل خواهد شد، و این خلاف مطلوب منتقد محترم است.

در اینجا چند نکته در خور یادآوری است. یکی آنکه تعبیر «لِیَضْرِبْنَ» برای بستن و محکم کردن روسری‌ها بر گریبان به کار رفته تا روسری نلغزد و موی سر نمایان نشود. دیگر آنکه «حُمُر» جمع خِمَار است که در لغت به معنای «مَا تُغَطِّي بِهِ الْمَرْأَةُ رَأْسَهَا» به کار می‌رود یعنی «چیزی که زن، سرش را با آن می‌پوشاند» همان‌گونه که در قوامیس عربی آمده است. «جُیُوب» نیز به معنای گریبان‌ها می‌آید که جمع «جَیْب» باشد. پس آیه به لفظ امر، فرمان می‌دهد که زنان باایمان باید دنباله روسری‌های خود را بر گریبان‌شان زده و محکم کنند تا موی سر و گردنشان پوشیده شود. با وجود این آیه روشن، باید دید چرا آقای قابل که اهل فضل و علم‌اند به عدم لزوم پوشش سر و گردن فتوا داده‌اند؟!

اولاً. در کجای آیه، سخنی از «موی سر و گردن» به میان آمده است که ناقد محترم، درباره «روشن» یا «خاموش» بودن آن داوروری کرده‌اند؟! آنچه فقهای معظم برداشت کرده‌اند، استحساناتی است که می‌گویند: «وقتی بنا شود که دنباله خمار را بر گریبان قرار دهند، لامحاله منجر به پوشش موی سر، گوش‌ها و گردن نیز می‌شود». پس هیچ‌یک از آن‌ها مدعی نبوده و نیستند که: «آیه به لفظ امر، فرمان می‌دهد که زنان باایمان باید دنباله روسری‌های خود را بر گریبان‌شان زده و محکم کنند تا موی سر و گردنشان پوشیده شود»، چرا که امری در مورد «پوشاندن سر و گردن، در این آیه وجود ندارد» و اگر ادعایی هست، از نوع «دلالت التزامیه» است و نه چیزی دیگر.

ثانیاً. من در متن مقاله مورد نقد منتقد محترم، نظریات برخی بزرگان فقه را در خصوص «عدم دلالت آیات ۳۰ و ۳۱ سوره نور بر وجوب» آورده‌ام، که ظاهراً به آن‌ها توجهی نشده است.

آقای قابل برای آنکه دلالت آیه مذکور را بر امر مزبور نفی کنند،

نوشته‌اند:

«الزام به ترک را رها کرده و با زبان توصیه اخلاقی همچون: این برای مؤمنان بهتر است (ذلکم خیر لکم، نور، ۲۷) یا پاکیزه‌تر است (أزکی لهم، نور، ۳۰) و یا عفت‌ورزیدن برای زنان سالخورده بهتر است (أن يستعففن خیر لهنّ، نور، ۶۰) به‌میدان آمده‌است».

به‌عبارت‌دیگر، آقای قابل خواسته‌اند بگویند تعبیرات مزبور نشان می‌دهند که امر به پوشش سر و گردن، مستحب است نه واجب.

خیر، بنده مدعی هستم که در آیه ۳۱ سوره نور و سایر آیات این سوره، هیچ حکم صریحی درمورد «پوشش سر و گردن» وجود ندارد، تا بحث از وجوب یا استحباب آن به‌میان آید. البته مدعی شده‌ام که حکم صریح آیه درمورد «پوشش گریبان، حفظ عورت، عدم‌اظهار زینت‌های مخفی زن و چشم‌ندوختن به نامحرم» است و مفاد این آیه در موارد یادشده، چیزی جز استحباب را افاده نمی‌کند (مگر آنکه دلایل دیگری بر لزوم آن‌ها دلالت کنند).

در پاسخ ایشان عرض می‌کنم:

اولاً. قرآن مجید درباره حفظ فروج نیز فرموده‌است: و یَحْفَظُوا قُرُوجَهُمْ ذَلِكُمْ أَزْكَىٰ لَهُمْ، النور، ۳۰ یعنی: «مؤمنان عورت‌های خود را (از حرام) حفظ کنند که این کار برای ایشان پاکیزه‌تر است». ولی آیا حفظ اندام تناسلی از حرام، برای مسلمانان واجب است یا مستحب؟!

من نیز در پاسخ عرض می‌کنم که: اگر هیچ دلیل عقلی یا نقلی دیگری برای «وجوب ستر عورت» جز آیات ۳۰ و ۳۱ سوره نور نبود، مطمئناً این آیه به‌تنهایی، دلالتی بر وجوب نمی‌کرد. اینکه فقهای اسلام به وجوب ستر عورت فتوا داده‌اند، دلایل نقلی معتبر دیگری داشته و دارد که مورد استناد فقیهان قرار گرفته است. بنابراین «وجوب حفظ عورت» دلایل دیگری دارد که به‌خاطر آن‌ها واجب شده است و نه مبتنی بر دلالت این آیه.

ثانیاً. قرآن مجید به اهل تثلیث که به سه اقنوم قائل بودند می‌فرماید:  
 لَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً انْتَهُوا خَيْرَ لَكُمْ (النساء، ۱۷۱) یعنی: «به سه خدا قائل  
 مشوید. از این عقیده باز ایستید که برایتان بهتر است». آیا دست از عقیده  
 تثلیث برداشتن به نظر آقای قابل، واجب است یا مستحب؟!

دست برداشتن از عقایدی که بطلان آن برای افراد، اثبات شده است، مقتضای عقل  
 است و دلیل وجوب آن، حکم عقل است، چرا که تنها حجت معتبر در مسائل  
 اعتقادی، عقل است و هیچ نقلی در «حوزه عقاید و باورها» حجت مستقلی به‌شمار  
 نمی‌آید. هرگونه دلیل نقلی، تنها به‌عنوان مؤید حکم عقل، مطرح خواهد بود و  
 در نتیجه، حکمی «ارشادی» تلقی می‌شود و نه حکمی مولوی.

بهتر است منتقد محترم خود توضیح دهند که «نفس احکام ارشادی، دال بر  
 استحباب‌اند یا وجوب»؟

ثالثاً. قرآن کریم در پی آیه‌ای که می‌فرماید: زنان مؤمن روسری‌های  
 خود را بر گریبان‌شان زده و محکم کنند، به هیچ وجه تعبیر «ذکم ازکی  
 لهم» یا «خیر لکم» را نیاورده بلکه در خاتمه می‌فرماید: وَتَوْبُوا إِلَى اللَّهِ  
 جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (النور، ۳۱) یعنی: «ای مؤمنان،  
 همگی به سوی خدا توبه آورید شاید که رستگار شوید» و تعبیر توبه، آیه  
 را به وجوب نزدیک‌تر نشان می‌دهد تا به استحباب!

منتقد محترم توجه دارند که در ابتدای همین آیه‌ای که خواستار آن شده است تا  
 «زنان مؤمن روسری‌های خود را بر گریبان‌شان زده و محکم کنند» عبارت «قل  
 للمؤمنات يغضضن من أبصارهن و يحفظن فروجهن» را به عبارت مشابه آیه پیشین  
 «قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم و يحفظوا فروجهم» با «واو عاطفه» عطف کرده  
 است.

با توجه به اینکه آیه پیشین را معلل به علت غائی «ذکم ازکی لهم» کرده است،  
 حکم معطوف علیه (مؤمنین) به معطوف (مؤمنات) نیز تسری می‌یابد. «مفروع‌نه بودن

این نکته ادبی» سبب می‌شود تا در لسان عرب، از تکرار تمام مطلب پیشین، پرهیز شود و ایجاز لازم (مختصرگویی)، مراعات گردد.

اما در مورد توبه؛ خوب بود که منتقد محترم، مبتنی بر نظر خویش، روشن می‌کردند که خدای سبحان، نسبت به چه چیزی از بندگان خویش، خواستار توبه شده است؟ آیا ارتباط واضح و صریحی بین «توبه الزامی!» و دستور به «پوشش الزامی عورت و گریبان و تمامی بدن زن به‌عنوان زینت!» وجود دارد؟!

آیا امکان ندارد که مقصود آیه را به‌گونه‌ای دیگر تصور کنیم تا ارتباط صدر و ذیل آیات ۳۰ و ۳۱ باقی بماند و سخن خدای حکیم، از استواری و انسجام تهی نگردد؟

آیا نمی‌توان چنین تفسیر کرد که: «در عوض چشم‌دوختن مؤمنان به مؤمنات و بالعکس و اقدام برخی مؤمنات نسبت به اظهار زینت‌های آشکار و مخفی خود و جلب توجه نامحرمان (که احتمال خطر و سوءاستفاده و هتک حریم عفاف را در پی دارد) به توصیه‌های خداوند در مورد چشم‌پوشی و حفظ عورت بازگردید (توبوا) که این برای شما بهتر است»؟!

در کجای فقه آمده است که: «توبه، یک نوع بیشتر ندارد و آن هم نوع واجب»؟! آیا اولیاءالله از ارتکاب برخی مکروهات یا استفاده از برخی مباحات (از باب «حسنات الأبرار سیئات المقربین»)، توبه نمی‌کنند؟

فراموش نشود که در مقام دعوت به امور استحبابی، اگر سخن از توبه به‌میان آید، صرفاً استحبابی خواهد بود. البته اگر از جایی دیگر، اثبات شود که صدر آیه به امور وجوبی حکم می‌کند، توبه‌ای که مرتبط با آن آمده باشد نیز، دال بر وجوب خواهد بود.

رابعاً. از اینکه درباره زنان سالخورده که رغبت از دواج با آنها نمی‌رود [اللّتی لا یرجون نکاحاً] می‌فرماید که گناهی بر آنها نیست اگر

پوشش خود را کنار نهند ولی چنانچه عقیفانه رفتار کنند بهتر است، فهمیده می‌شود برای زنانی که رغبت از دواج با آن‌ها وجود دارد، داشتن پوشش الزامی است.

اولاً. هیچ سخنی از بود و نبود «گناه» در میان نبوده و نیست. واژه «لاجناح» که در مورد «زنان کهن سال» به کار رفته، به هیچ عنوان در معنی «گناه» به کار نرفته است، بلکه می‌گوید: «از نظر اخلاقی، عیبی ندارد که این گونه افراد، لباس‌های اضافی خود را وانهند...».

ثانیاً. اگر مقصود این است که؛ «تعلیق حکم بر وصف «لا یرجون نکاحا» شده است و لذا «مشعر به علیت» است»، امری پذیرفتنی است، ولی حکم مورد نظر، دلالتی بر الزام ندارد تا از مفهوم مخالف آن، استفاده «حرمت وانهادن لباس‌های اضافی، از سوی زنانی باشد که امید از دواج آنان وجود دارد (جوانان و میان سالان)».

بنابراین آنچه آقای قابل نوشته‌اند که:

«تمامی اوامر و نواهی موجود در آیات فوق (خصوصاً آیات ۳۰ و ۳۱) باتوجه به تعلیل موجود در آن‌ها (ذلکم ازکی لهم) حمل به عدم الزام می‌شوند، یعنی اوامر آن استحبابی و نواهی آن تنزیهی (کراهتی) شمرده می‌شوند! نتیجه‌گیری صحیحی به‌شمار نمی‌آید چرا که در آیه ۲۹ از همین سوره می‌فرماید: اگر شما آهنگ رفتن به منزل کسی را داشتید و به در خانه وی رفتید ولی او اجازه ورود را به شما نداد، برگردید (إِنْ قیلَ لَکُمْ ارْجِعُوا، فَارْجِعُوا) سپس می‌فرماید: «هُوَ أَرْکٰی لَکُمْ» یعنی «آن (بازگشت) برایتان پاکیزه‌تر است». اینک من از جناب آقای قابل می‌پرسم که: آیا ورود به منزل کسی بدون رضایت او، حرام است یا مکروه؟! و ترک ورود به آن خانه، مستحب است یا واجب؟!»

اگر گزینه‌های پیش‌روی مراجعه‌کننده به منزل دیگری، منحصر در دو گزینه «ورود بارضایت یا ورود بدون ریاضت» بود، نتیجه‌گیری مورد نظر منتقد محترم،



درست بود، ولی چنین انحصاری وجود ندارد، چرا که می‌توان گزینه: «اصرار بر گرفتن اذن‌ورود و راضی کردن صاحب منزل به پذیرش مراجعه‌کننده، علی‌رغم عدم تمایل قلبی و عدم آمادگی برای پذیرایی از مهمان» را نیز به دو گزینه موردنظر منتقد محترم افزود.

لازم به تذکر است که اکثر مفسران و فقیهان، گزینه سوم را به‌عنوان مقصود این آیه، مطرح کرده‌اند و روشن است که مبتنی بر این شأن نزول، سخن قرآن در به‌کار بردن «ازکی لکم» از نظر منطقی و اخلاقی، حقیقتاً به‌عنوان استحباب آن است و نه چیزی بیش از آن.

پس از قرآن کریم، به حدیث نبوی (ص) می‌رسیم. دانشمندان سنی و شیعه در کتب خود آورده‌اند که:

أَنَّ أَسْمَاءَ بِنْتَ أَبِي بَكْرٍ دَخَلَتْ عَلَى النَّبِيِّ (ص) وَ عَلَيْهَا ثِيَابٌ رِقَاقٌ، فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَقَالَ: يَا أَسْمَاءُ إِنَّ الْمَرْأَةَ إِذَا بَلَغَتْ الْمَحِيضَ لَمْ يَصْلُحْ لَهَا أَنْ يَرَى مِنْهَا إِلَّا هَذَا وَ هَذَا وَ أَشَارَ إِلَى وَجْهِهِ وَ كَفِيهِ. یعنی: «اسماء دختر ابوبکر (خواهر عایشه) بر پیامبر (ص) وارد شد درحالی‌که لباس نازکی بر تن داشت. پیامبر (ص) روی از او بگرداند و فرمود: ای اسماء، زن هنگامی که به مرحله حیض رسید، شایسته نیست که جز چهره و دو دستش تا میج، دیده شود (یعنی جز آن مواضع را بیوشاند تا دیده نشود) و رسول خدا (ص) به چهره و دو کف خود اشاره فرمود».

از جناب منتقد محترم می‌پرسم که صرف نظر از سایر ادله، آیا عنوان «لایصلح: مصلحت‌نیست» در این روایت، افاده و جوب می‌کند؟!

توجه شود که «اسماء بنت ابی‌بکر» در هنگامه این خطاب، همسر «زبیر» (پسر عمه رسول خدا و خواهر همسر ایشان) و از نظر سن و سال، درحدی بوده است که حداقل، صاحب فرزندی به نام «عبدالله بن زبیر» است (که به‌هنگام مهاجرت از مکه به مدینه، او را حامله بود). بنابراین، اگر به‌خاطر شرافت نسبی با پیامبر خدا (ص) یا

صحابی نزدیک به پیامبر (دختر ابوبکر) یا شرافت سببی (همسر زبیر)، رفتار او را مورد نقد قرار داده و «مصلحت نمی‌بیند که لباس نازک (بدن‌نما) بترتن کند»، آیا می‌توان آن را به‌همه زنان مسلمان تعمیم داد و یا حکم به الزام را از آن استخراج کرد؟!

روایات ائمه اهل بیت علیهم‌السلام نیز در این باره که زن مسلمان باید کاملاً پوشیده باشد و فقط وجه و کفین او، مستثنی است، نزدیک به تواتر رسیده است (چنانکه در تفسیر برهان بحرانی، در ذیل آیه ۳۱ سوره نور و مجلد ۲۹ جواهر و مجلد ۱۴ وسائل دیده می‌شود). با وجود این‌ها، چه شده که جناب آقای قابل به رأی شگفت خود روی آورده‌اند؟ کاش ایشان روشن می‌کردند که:

۱. «حد تواتر» از نظر ایشان چیست؟

۲. آیا همه آن روایات در خصوص «ستر از نظر» وارد شده‌اند یا برخی از آن‌ها مربوط به «ستر صلاتی» است (که ایشان به عدم تلازم و ارتباط بین این دو گونه پوشش قائل‌اند)؟

۳. آیا مبتلا به معارض هستند یا خیر؟

۴. اگر مبتلا به معارض باشند، مقتضای قواعد علمی در این خصوص چیست؟

مایلم به اطلاع برسانم که هیچ امر عجیبی اتفاق نیافتاده است، چرا که بزرگان فقه و حدیث (که در متن مقاله به برخی از آن‌ها اشاره کرده بودم و ظاهراً مورد توجه منتقد محترم واقع نشده است) به عدم وجود دلایل اطمینان‌بخش نقلی (روایات) بر وجوب پوشش سر و گردن، اقرار کرده‌اند و برخی دلایل غیرصریح را نیز مبتلا به معارض دانسته‌اند.

برای نمونه، مجدداً برخی اظهارات (شگفت‌آورا!) آنان را گزارش می‌دهم:

۱. مرحوم محمداقبر مجلسی، در بحث «وجوب ستر عورت» و پس از نقل کلام برخی علما مثل ابی‌الصلاح حلبی و ابن‌جنید در مورد اصل ستر عورت، می‌نویسد:

ثم انه ليس في كلام الاكثر تعرض لوجوب ستر الشعر. و استقرب الشهيد في الذكري الوجوب و هو احوط (بحار الانوار ۱۸۰/۸۳): سپس بدان که در بیانات اکثر فقهای شیعه، سخنی در مورد «وجوب پوشش مو» وجود ندارد. شهید اول، وجوب پوشاندن مو را نزدیک به واقع دانسته، و این رویکرد او با احتیاط، سازگارتر است.

الف) علامه مجلسی، در جایی که سخن از اصل وجوب ستر عورت است و بیان مصادیق آنچه در نماز یا غیرنماز باید پوشانده شود (التي يجب سترها في الصلاة و غيرها. بحار الأنوار ۱۷۷/۸۳)، می‌گوید: در عبارات اکثر فقهای شیعه، مطلبی دال بر «وجوب پوشش مو» دیده نمی‌شود.

ب) خود او نیز پس از توجه به تمامی ادله و سخنان فقها، فتوای قطعی به «وجوب پوشش مو» نمی‌دهد، بلکه مبتنی بر روش کلی «اخباریان» احتیاط می‌کند.

پ) باتوجه به اینکه اخباریان شیعه، عمدتاً به روایات مراجعه می‌کنند و آن‌ها را مبنای حکم شرعی می‌شمارند و در این راه، معمولاً به روایات غیرمعتبره نیز اعتماد می‌کنند، باید پرسید: چه اتفاقی افتاده است که یکی از آشناترین فقهای اخباری شیعه که جامع‌ترین مجموعه حدیث شیعه (بحار الانوار ۱۱۰ جلدی) را ایجاد کرده و از هرکس دیگری به اخبار شیعه آشناتر است، آخر الامر به احتیاط روی می‌آورد و مستندی برای «فتوا» و «حکم صریح در خصوص پوشش مو» پیدا نمی‌کند؟

۲. مرحوم مقدس اردبیلی در این خصوص می‌نویسد:

و لولا خوف الاجماع المدعی، لامکن القول باستثناء غيرها من الرأس و مایظهر غالباً، فتأمل... و الجمع بین الادلة ایضاً بالحمل علی الاستحباب طریق واضح، فتأمل (مجمع الفائدة و البرهان ۱۰۵/۲): اگر ترسی از اجماع ادعایی نبود، امکان منطقی

استثنای غیر صورت و دست‌ها، یعنی سر و چیزهای دیگری که در اغلب اوقات آشکار بوده‌اند نیز وجود داشته و دارد. پس در این نکته درنگ کن... و «جمع بین دلایل» به گونه‌ای که «حمل بر استحباب» شوند، روشی روشن و پذیرفته شده است، پس درنگ کن.

فکر می‌کنم کلام این فقیه اصولی شیعه در «جمع بین ادلة» و «حمل بر استحباب» و اینکه این روش «طریقی واضح» و شناخته‌شده و روشمند است، به حد کافی صراحت در مطلوب داشته باشد. یعنی به روشنی نشان می‌دهد که صرف نظر از ادعای اجماع، دلایل اطمینان‌بخش (نقلی) و یک‌طرفه‌ای برای قول به وجوب پوشش سر و گردن، موجود نیست و آنچه وجود دارد، مبتلای به معارض است و لذا باید به «جمع بین ادله» پرداخت که اقتضایی جز «حمل بر استحباب» ندارد. همچنین عبارت «عدم وجوب ستر الرأس» به حد کافی، روشنی و صراحت دارد.

۳. مرحوم حاج آقارضا همدانی، نیز در مورد روایت موثقه ابن‌بکیر از امام صادق(ع) که می‌گوید: «زن مسلمان آزاده می‌تواند بدون داشتن پوشش سر، نماز بخواند» آورده است:

و لولا اعراض المشهور عن ظاهر هذه الرواية، لا يمكن الجمع بينها و بين اكثر الاخبار المتقدمة بالحمل على الاستحباب (مصباح الفقيه ۳۸۵/۱۰): اگر روی گردانی مشهور فقها نبود، امکان منطقی برای جمع دلالی بین این روایات و اکثر روایات پیش‌گفته وجود داشت که «حمل بر استحباب» شوند.

بنابراین در وجود معارض برای برخی روایات مورد استناد صاحب جواهر و امثال او، نمی‌توان تردید کرد و شاهد این مطلب، گرایش به حل تعارض از طریق «الحمل على الإستحباب: حمل بر استحباب» است.

ضمناً روشن می‌گردد که «حمل بر استحباب» امری ابداعی و اختراعی احمد قابل نیست، بلکه مبنایی علمی است که بزرگانی از فقه شیعه با چند قرن فاصله از زمان ما،

این مطلب را درخصوص «پوشش سر» نیز به کار برده و به ارث گذاشته و رفته‌اند. بنابراین، توجه به مبانی پذیرفته‌شده و میراث سلف صالح و گزینش علمی در مسائل اختلافی، امری جدید و خروج از روش و مبناى فقهی رایج نیست.

ناقد محترم چگونه بین ادعای «وجود روایات در حد تواتر» با مدعای «علامه مجلسی و مرحوم مقدس اردبیلی و حاج آقا رضا همدانی و...» ارتباط منطقی برقرار می‌کند؟!

راز مطلب اینست که آقای قابل به کتب فقهی امامیه رجوع نموده‌اند تا از خلال آن‌ها، حکم حجاب را دریابند ولی دچار اشتباه عجیبی شده‌اند! و به جای آنکه احکام حجاب بانوان را در «کتاب النکاح» پیگیری کنند، در «کتاب الصلوة» تعقیب نموده‌اند! و در آنجا دیده‌اند که اقلیتی از فقهای امامیه لازم ندانسته‌اند که بانوان در حال نماز، سر و گردن خود را بیوشانند. آقای قابل دچار اشتباه شده و حکم زن نمازگزار را به زنی که در خیابان و کوچه و بازار در برابر نامحرمان آشکار می‌شود، تسری داده‌اند!

اگر «تسری حکم زن نمازگزار به زنی که در خیابان و کوچه و بازار در برابر نامحرمان قرار دارد» اشتباه عجیبی باشد، باید به عرض برسانم که: «بیش از ۸۰ درصد فقهای شیعه قائل به تلازم ستر صلاتی و ستر ناظری هستند». یعنی به این حکم کلی (تسری) معتقدند که: «آنچه در نماز پوشاندنش لازم نیست، در غیرنماز هم پوشاندنش لازم نیست». (هرچند به هنگام تعیین مصداق لازم برای پوشش، حکم به وجوب پوشش سر و گردن کرده‌اند).

یعنی احمد قابل در تصدیق «کبرای کلی» با ۸۰ درصد فقیهان همراه است و در تصدیق «صغرای بحث» (عدم لزوم پوشش سر و گردن در نماز) با اقلیتی از فقهای شیعه همراه است. نتیجه‌ای که از این قیاس شکل اول برای مدافعان نظریه اقلیت

درخصوص موارد لازم برای پوشش در نماز) پدید می‌آید چیزی جز «عدم وجوب پوشش سر و گردن در ستر غیرصلاتی» نیست.

برای توجه بیشتر به مسئله، باید گفت:

فقیه آگاهی چون مرحوم آیت‌الله مطهری تصریح می‌کند که: «فقه‌های اسلام در باب ستر صلاتی، به آیه سوره نور تمسک می‌کنند که مربوط به نماز نیست، زیرا آنچه در نماز لازم است پوشیده شود، همانست که در مقابل نامحرم باید پوشیده شود و شاید اگر بحثی باشد در این است که: «آیا در نماز، زاید بر آنچه در مقابل نامحرم باید پوشیده شود، لازم است پوشیده شود یا نه؟» اما در اینکه: «آنچه در نماز لازم نیست پوشیده شود، در مقابل نامحرم هم لازم نیست پوشیده شود» بحثی نیست» (مسئله حجاب/۲۲۴).

آیا ناقد محترم معتقدند که باز هم اشتباه عجیبی رخ داده است؟!

دقت شود که مرحوم مطهری ادعا می‌کند که بین فقه‌های اسلام، در این خصوص که: «آنچه در نماز لازم نیست پوشیده شود، در مقابل نامحرم هم لازم نیست پوشیده شود» اختلافی وجود ندارد. البته این ادعای ایشان مورد قبول اکثریت بیش از ۸۰ درصدی فقها است.

اگر مرحوم صاحب «الحدائق الناضرة ۱۳/۷» (شیخ یوسف بحرانی) بگوید: «ان الظاهر من الأخبار و کلام الأصحاب، ان وجوب الستر عن الناظر المحترم و کذا فی الصلاة، امران متلازمان: همانا ظاهر بیانات فقه‌های شیعه این است که، وجوب پوشش از ناظر نامحرم و پوشش در نماز، دو امر متلازم با یکدیگرند» باز هم اشتباه عجیبی رخ داده است؟!

اگر علامه حلی تصریح کرده است که: «يجب ستر العورة عن العيون، لقوله (ع): «لعن الله الناظر والمنظور اليه» سواء الصلاة و غيرها... اما الحرة البالغة فجميع بدنها

عورة الا الوجه والكفين والقدمين: واجب است ستر عورت از دید نامحرم، به خاطر سخن پیامبر خدا(ص) که «از رحمت خدا دور باد کسی که نگاه کند و کسی که به او نگاه می‌شود و این حکم، در نماز و غیر نماز مساوی است... و زن آزاده بالغه، تمامی بدنش عورت است به جز صورت و دست‌ها تا مچ» (نهایة الاحکام ۱/۳۶۶) آیا ایشان هم اشتباه عجیبی مرتکب شده است؟!

و اگر آیت‌الله محمدتقی بهجت در کتاب «بهجة الفقیه» حکم کلی اتحاد ساتر و مستور در نماز و نظر را مکرراً تصریح می‌کند، [مثل: اتّحاد الحکم فی النظر و الصلاة (ص ۳۷۳)] و «الساتر فی النظر و الصلاة، و قد مرّ أنّ الأصل اتّحادهما فی الساتر و المستور إلیّ دليل (ص ۳۸۴)» و «المرتکز اتّحاد الساتر الصلاتی و النظری، و المستور فی الصلاة و عن النظر، إلیّ أنّ يدلّ دليل علی الخلاف (ص: ۳۸۶)» و... آیا اشتباه عجیبی کرده است؟!

بنابراین، حکم کلی «تسری آنچه در نماز پوشاندنش لازم نیست، به پوشش در کوچه و خیابان» مورد قبول اکثریت ۸۰ درصدی فقیهان است و هیچ تعجیبی هم ندارد. گرچه در مورد مصادیق لازم برای پوشش در نماز، اکثریت بیش از ۸۰ درصدی فقیهان اهل اسلام، بر لزوم پوشش سر و گردن در نماز، فتوا داده‌اند. پس از نظر آنان: «در کوچه و خیابان هم باید سر و گردن را بپوشانند».

*با اینکه زن نمازگزار لزوماً در برابر نامحرم نماز نمی‌خواند و این دو مسئله با هم تفاوت دارند و نباید آن‌ها را قیاس به یکدیگر نمود. ملاحظه شود که جناب آقای قابل نوشته‌اند:*

*«ایشان (صاحب جواهر) از قول شهید اوّل در الفیه و صاحب مدارک نقل می‌کند که نظر آنان عدم وجوب پوشش سر و گردن است و می‌نویسد: قاضی ابن براج، عدم وجوب پوشش مو را به بعضی از علمای شیعه نسبت داده است». آنچه را که آقای قابل آورده‌اند در جزو هشتم*

جواهر در کتاب الصلوة می‌توان یافت که تحت عنوان «فی وجوب سِتْرِ الرَّأْسِ لِلْمَرْأَةِ فِي الصَّلَاةِ» یعنی «در اینکه واجب است زن، سر خود را در نماز بپوشاند» آمده است! (و این، رأی اکثریت علمای شیعی است). آقای قابل با یک قیاس مع الفارق، حکم زنی را که در خلوت نماز می‌گذارد با زنی که در میان مردان بیگانه رفت و آمد می‌کند، یکی دانسته‌اند!

شاید با توضیحات پیشین، روشن شده باشد که آنچه احمد قابل انجام داده است، قیاس مع الفارق نیست، بلکه آنچه منتقد محترم در این عبارات به او نسبت داده‌اند، ناشی از انس ذهنی با نظریات رایج و اندکی «کم‌لطفی ایشان» است، که امیدوارم این توضیحات، هرگونه سوء تفاهمی را برطرف کند.

و کوشیده‌اند تا فقهایی را نام ببرند که پوشش سر را در نماز واجب نمی‌شمارند یا از این مسئله با احتیاط یاد می‌کنند و سپس بدانها این نسبت را داده‌اند که فقهای مزبور پوشش سر را برای بانوان در کوچه و بازار هم لازم نمی‌دانند! با اینکه در همان کتاب جواهر می‌خوانیم که اجماع علمای شیعه بلکه امت اسلامی بر این امر استوار است که جز به صورت و دست زن نامحرم، بر سر و گردن و دیگر اعضای وی نتوان نگریست مگر در حالت ضرورت مانند معالجه و غیره.

اگر منتقد محترم در جایی از نوشته من با عنوان «در مورد حجاب» به آنچه ادعا کرده‌اند، یعنی این ادعای ایشان که «سپس بدانها این نسبت را داده‌اند که فقهای مزبور پوشش سر را برای بانوان در کوچه و بازار هم لازم نمی‌دانند!» دقیقاً ارجاع می‌دادند تا معلوم می‌گردید که آیا واقعا من چنین نسبتی به فقهای یادشده (که اقلیت را تشکیل می‌دهند) داده‌ام یا این فتوای آنان را به‌عنوان گزاره‌ای انتخاب کرده‌ام که با قرارداد آن در کنار گزاره دیگر (پذیرش تلازم ستر صلاتی و غیرصلاتی، که اکثریت ۸۰ درصدی فقهای شیعه به آن قائل‌اند)، مدعی شده‌ام که «لازمه طبیعی پذیرش آن



دو گزاره، قول به عدم لزوم پوشش سر، برای بانوان در کوچه و بازار است، هرچند فقیهان یادشده (اقلیت) هم در مقام عمل و فتوا، به این لازمه توجهی نکرده و برخلاف آن فتوا داده‌اند و اگر هم در خلوت به آن ملتزم بوده‌اند، در جلوت به آن تصریح نکرده‌اند».

البته برخی فقیهان، مثل مرحوم مقدس اردبیلی در کتاب «زبدة البیان، ۵۴۴» این مطلب را در حد یک احتمال مطرح کرده و چنین آورده است:

و ایضا ان نظر الی العادة و الظاهر، خصوصاً الفقیرات، فالعادة ظهور الرقبة بل الصدر و العضدین و الساقین و غیر ذلک. و بالجمله، الحکم محل الإشکال، و قد اوضحته فی الجملة فی محله من الفروع فی شرح الإرشاد، فتأمل: اگر به عادت و رسم ظاهری زمان نزول آیه [۳۱ سوره نور] نگریسته شود، خصوصاً زنهاى فقیر، معمولاً گردن و بالای سینه و ساق دست‌ها و ساق پاها و برخی موارد دیگر نیز پوشانده نمی‌شد و اجمالاً حکم مسئله مورد اشکال است. من این مطلب را مختصراً در بحث‌های فقهی (مجمع الفائدة والبرهان فی شرح ارشاد الأذهان) توضیح داده‌ام، پس تأمل کن.

ایشان در کتاب «مجمع الفائدة و البرهان ۱۰۵/۲» که شرح ارشاد الأذهان است، می‌نویسد:

و لولا خوف الاجماع المدعی، لامکن القول باستثناء غیرها من الرأس و ما یظهر غالباً، فتأمل... و الجمع بین الأدلة ایضاً بالحمل علی الاستحباب طریق واضح، فتأمل: اگر ترسی از اجماع ادعایی نبود، امکان منطقی استثنای غیر صورت و دست‌ها، یعنی سر و چیزهای دیگری که در اغلب اوقات آشکار بوده‌اند نیز وجود داشته و دارد. پس در این نکته درنگ کن... و «جمع بین دلایل» به گونه‌ای که «حمل بر استحباب» شوند، روشی روشن و پذیرفته شده است، پس درنگ کن.

...و بالجمله، لایحقی تأیید هذه الاخبار للاستثناء المتقدم. لان ظاهرها عدم وجوب ستر الرأس، فكيف القدم؟... خلاصه سخن آنست که: این روایات، استثنای پیش گفته (در خصوص صورت و دست‌ها تا میچ) را تأیید می‌کند، چرا که ظاهر آن‌ها «عدم وجوب پوشش سر» است، تا چه رسد به «پاها»؟...

البته بخش اصلی سخن مرحوم «مقدس اردبیلی» را می‌بایست در «کتاب النکاح از کتاب مجمع الفائدة و البرهان» مشاهده می‌کردیم که متأسفانه با ادعای «ناخوانا بودن خط ایشان در نسخه اصلی» اصولاً به چاپ نرسیده است. یعنی این کتاب فقهی ایشان (که فعلاً به چاپ رسیده و در دسترس ما است) فاقد دو بحث اصلی «نکاح و طلاق» است و قضیه تا آنجا پیش رفته است که: برخی از عالمان شریعت، پس از رحلت مرحوم اردبیلی از «سید محمد عاملی، صاحب مدارک» که شاگرد وی بود، خواستند که بخش ناخوانای کتاب ایشان را بازنویسی کند و او «کتاب نه‌ایة المرام» را در این خصوص نگاشت.

ممکن است که به خاطر «نظریات خاص ایشان در خصوص پوشش لازم در برابر نامحرم» (که گوشه‌هایی از آن در متن، گزارش شد و متفاوت با رویکرد اکثریت فقهای شیعه بود) عمداً و با بهانه ناخوانا بودن متن، (از منظری خیرخواهانه) سانسور شده باشد.

صاحب جواهر در این باره می‌نویسد:

«ولا يُنظرُ إلى جسدِ الأجنبيَّةِ و محاسنِها أضلاً إلا لضرورةِ إجماعاً، بل ضرورةٌ مِنَ المذهبِ و الدِّينِ نَعَمْ، يَجُوزُ عِنْدَ جَمَاعَةِ أَنْ يُنظَرَ إِلَى وَجْهِها وَ كَفِّها مِنْ دُونِ تَلَدُّدٍ وَ لَا خَوْفِ رِيَّةٍ أَوْ أَفْتِنَانٍ». (جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۱۷۵)

یعنی: «بر بدن زن نامحرم و زیبایی‌های او اصلاً نباید نگریست مگر برای امری ضروری و این مسئله مورد اجماع علما است و بلکه ضرورت مذهب شیعه و بلکه دین اسلام شمرده می‌شود. آری، نزد

گروهی از فقها جایز است که بر صورت و دو دست زن (تا میچ او) بدون قصد لذت‌جویی نگاه کنند، در صورتی که بیم نظر ریه و افتادن در فتنه به میان نیاید».

آیا ممکن است که همه علما از یک سو بر این امر (که صاحب جواهر آورده) اجماع کرده باشند و از سوی دیگر به زنان اجازه دهند که با سر و گردن باز، در معرض دید مردان مسلمان قرار گیرند؟!

من در هیچ نوشته‌ای مدعی نشده‌ام که «همه علما اجازه می‌دهند که زنان با سر و گردن باز، در معرض دید مردان مسلمان قرار گیرند». تنها ادعای من آن است که مبتنی بر نظر اکثریت فقهای شیعه بر «تلازم ستر صلاتی و غیرصلاتی»، اگر کسی قائل به «عدم وجوب پوشش سر و گردن زن در نماز باشد» (همان‌گونه که گروه کمتری از فقهای شیعه به آن قائل شده‌اند)، علی‌القاعده باید به «عدم لزوم پوشش سر و گردن در غیرنماز» نیز قائل باشد (هرچند در مقام فتوا، التزام به نتیجه طبیعی دو گزاره فوق‌الذکر، کمتر دیده شده است).

واضح است که اگر قرار بود سر و گردن زنان در منظر عام نمایان باشد و در عین حال مردان موظف شوند که بدانها ننگرند، چه عسر و حرج شدیدی برای مردان مسلمان پیش می‌آید که با آیه: *ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ* (حج، ۷۸) ابداً سازگار نیست.

نمی‌دانم نظریات فقیهانی چون مرحوم آیت‌الله حکیم، مرحوم آیت‌الله خوئی، آیت‌الله سیستانی و... از مراجع معاصر، که فتوا به جواز نگاه بدون ریه به مواردی از بدن زنان غیرمسلمان که معمولاً نمی‌پوشانند (مثل ساق پا، ساعد، سر و گردن) یا زنان مسلمانی که به احکام اسلامی در این خصوص، عمل نمی‌کنند (که در روایت هم از آنان با عنوان «اللاتی لایستهین اذا نهین» یاد شده است) چه مشکلی با رویکردهای شریعت محمدی (ص) دارند که به آن‌ها اعتنایی نمی‌شود و سخن از «عسر و حرج

شدید» به میان می‌آید. به عبارت دیگر، فرض مورد نظر منتقد محترم، با توجه به تصریح فقهای بزرگ شیعه در خصوص جواز نظر، از نوع «سالبه به انتفای موضوع» است.

من از جناب آقای قابل و هم‌فکرانشان می‌خواهم که در این مسئله، تجدیدنظر نمایند و شرط انصاف و دقت را بیشتر رعایت فرمایند.

مصطفی حسینی طباطبائی، دی ۱۳۸۴، تهران

\*\*\*

و من نیز از خدای بزرگ می‌طلبم که توفیق عمل به توصیه ایشان را به من عطا کند تا مستمراً در این مطلب بیاندیشم و به نقدهای علمی، توجه کنم و اگر خطایی کرده‌ام، متوجه شده و از آن برگردم. گرچه این مسئولیتی است که متوجه همه کسانی است که به اسم شریعت و درباره آن، اظهار نظر می‌کنند. به امید توفیق در مسیر رضای حضرت حق، از توجه همگان به این مسئله تشکر می‌کنم و دعای همیشگی را تکرار می‌کنم که:

خدایا چنان کن سرانجام کار تو خوشنود باشی و ما رستگار

والسلام

احمد قابل، ۵ خردادماه ۱۳۸۵، مشهد

## پاسخ به پرسش‌های حجاب

### پرسش اول

۱. تردیدی نیست که تمامی احکام شرعی برای رسیدن به اهداف تکوینی و اخلاقی تشریح شده‌اند. قالب‌ها تاوقتی مورد تأکید شریعت‌اند که رسانای به آن مقاصد و اهداف باشند. مطمئناً با علم و اطلاع از عدم کارایی راهکار مورد نظر، اصرار بر بهره‌گیری از آن، نامعقول و غیرمنطقی و در نتیجه «نامشروع» است.

۲. داستان پوشش بدن (که در سده‌های اخیر با لفظ حجاب از آن یاد می‌شود)، تابعی از گزاره کلی پیشین و راهکاری برای رسیدن به «عفت و حیا» است که بهره اجتماعی آن در قالب «امنیت روانی و فیزیکی» و زمینه‌سازی برای «روحیه قانون‌گرایی در مناسبات جنسی» پدیدار می‌شود.

۳. تمامی راهکارهای الزامی عقلی یا نقلی (قوانین الزامی) در هر یک از اندیشه‌های الهی یا بشری، در جهت تأمین حداقل‌های لازم برای رسیدن به اهداف مورد نظرشان است. طبیعی است که راه برای تعالی و تکامل نباید بسته باشد و هرکس می‌تواند به سوی حداکثرها حرکت کند، ولی این حداکثرها همیشه باید اختیاری و استجابی باشند و هیچ‌گاه مورد «الزام قانونی» قرار نگیرند.

بنابراین «حداقل‌ها را باید مراعات کرد» چرا که عدم رعایت آن‌ها عملاً و عقلاً به «عدم تحقق اهداف» و یا دور شدن از آن‌ها می‌انجامد.

۴. مبتنی بر این برداشت، گرچه ارزش نهایی «پوشش» اخلاقی و ایمانی است، ولی حداقل کاری که از متخلق و مؤمن خواسته می‌شود (عقلاً و نقلاً) این است که دور شدن از اهداف را ناروا بداند و از آن مؤکداً پرهیز کند و برای رسیدن به حداقل اهداف اخلاقی و ایمانی مؤکداً تلاش کند. این امر منجر به الزام عقلی و نقلی در مورد «حداقل پوشش در زن و مرد» شده است.

۵. فقه و احکام شرعی، فروع مقاصد و اهداف اخلاقی و باورهای ایمانی‌اند و تنها دلیل وجود آن‌ها، رسیدن به حداقل روابط انسانی است. بحث «جنسیت» و تفاوت‌های فیزیکی و روانی دو جنس مرد و زن، یکی از زوایای این بحث فرعی است و به عبارت دیگر «فرع الفرع» است و هیچ‌گونه اصلتی ندارد.

۶. در آیات (۳۰ و ۳۱ سوره نور) مربوط به «غض بصر: چشم نندوختن» آشکارا از تأثیر اخلاقی این توصیه قرآنی سخن به میان آمده است (ذلک ازکی لهم) و «تزکیه اخلاقی» را علت این توصیه قرار داده است. در سایر آیات نیز به موارد مشابه اشاره شده است (ذلک اطهر لقلوبکم و قلوبهن)<sup>۱</sup> این برای پاک‌تر شدن قلب زنان و مردان است.

به امید روزی که چشم و دل‌های پاک و روحیه‌های عقیف و رفتار منطبق با حیا، چندان افزون گردد که بحث از مسائل فرعی به مسائل اصلی کشانده شود و متخلقان اهل ایمان، در راه رشد و تعالی خویش و همه حق‌جویان بکوشند.  
با احترام و آرزوی شادی، نشاط و امید برای شما.

تاجیکستان، ۲۳ بهمن ۸۳

\*\*\*

### پرسش دوم

۱. در مورد حجاب، بحث مفصل فقهی آن برایم اولویت دارد که مشغول نگارش آن هستم. البته ممکن است مختصری از دلایل را در چندماه آینده منتشر کنم. دلایل عقلی آن «اصالة الاباحه عقليه» و «اصالة البرائة عقليه» است.

اجمالاً، یکی از روایات عمده، موثقه ابن‌بکیر است که از امام صادق(ع) نقل کرده است: «لابأس بالمرأة المسلمة الحرّة ان تصلی و هی مکشوفة الرأس: اشکالی ندارد که

زن آزادهٔ مسلمان، بدون پوشش سر نماز بخواند.<sup>۱</sup> این راوی، روایتی دیگر نیز با نقل معتبر و به‌همین مضمون نقل کرده است.<sup>۲</sup>

البته باید توجه داشت که پوشش لازم برای نماز، عمدتاً همان پوشش لازم در برابر نامحرم است. برای تأیید مطلب به این سخن مرحوم آیت‌الله مطهری توجه کنید: «چنانکه ملاحظه می‌شود، فقهای اسلام در باب ستر صلاتی، به آیهٔ سورهٔ نور تمسک می‌کنند که مربوط به نماز نیست. زیرا آنچه در نماز لازم است پوشیده شود همانست که در مقابل نامحرم باید پوشیده شود. و شاید اگر بحثی باشد در اینست که آیا در نماز، زاید بر آنچه در مقابل نامحرم باید پوشیده شود لازم است پوشیده شود یا نه؟ اما در اینکه، آنچه در نماز لازم نیست پوشیده شود، در مقابل نامحرم هم لازم نیست پوشیده شود، بحثی نیست.»<sup>۳</sup>

در این مطلب که نگاه مردسالارانه (که فرهنگ غالب و رایج عصر جاهلیت تا عصر حاضر، خصوصاً در جوامع اسلامی بوده است) بر کل فرهنگ اسلامی و درک و فهم از شریعت مسلط بوده و هست، تردیدی نمی‌توان کرد و تنها چهره‌های اندکی بوده‌اند که در برخی از زمینه‌ها از این فرهنگ فاصله گرفته‌اند و در حد توان خویش با آن مبارزهٔ منفی کرده‌اند.

بنابراین پرهیز از این فرهنگ برای پژوهشگران لازم است. البته نباید به‌گونه‌ای با قضیه برخورد کرد که به تبعیضی دیگر بیانجامد و تداعی‌کنندهٔ روحیهٔ انتقام‌گیری از تاریخ و از مردان باشد.

تاجیکستان، ۸ بهمن ۱۳۸۳

۱. تهذیب ۲/۲۱۸ ش ۶۵. استبصار ۱/۳۸۹ ش ۴.

۲. تهذیب ۲/۲۱۸ ش ۶۶. استبصار ۱/۳۸۹ ش ۵.

۳. مسئلهٔ حجاب، ص ۲۲۴.

### پرسش سوم

درزمینه حجاب سر و گردن، آیا نظری راجع به لزوم پوشش نقاط دیگر بدن مثل دست یا پا به دست آمده است؟

**پاسخ:** در مورد «پوشاندن عورت و گریبان» در متون معتبره و اولیه شریعت، تصریح به پوشاندن شده است. سایر اعضای بدن که به صورت عرفی با لباس‌های عمومی پوشانده می‌شده است (مثل پیراهن یا بلوز و شلوار) نیز مبتنی بر سیره عقلا و سیره متشرعه، اظهار نظر شده و یا توضیح درباره آن را «مفروغ عنه» دانسته‌اند و لازم است که در حد «میانگین عرف عمومی» پوشانده شود.

البته نسبت به جزئیات لباس و پوشش (مثل پوشش حجم بدن) اختلاف نظرهایی وجود دارد که نظریه اکثر فقهای شیعه (به لحاظ علمی و نظری) عدم وجوب پوشش حجم بدن است. گرچه در مقام فتوا، بدون توجه به مقتضای ادله و مبانی خودشان، حتی پوشاندن بیش از حجم بدن را نیز لازم شمرده‌اند!

فریمان، ۵ آذر ۱۳۸۶

\*\*\*

### پرسش چهارم

اخیراً برای آگاهی شخصی، در حال تفحص و تحقیق درباره مسئله حجاب (مو و سر) می‌باشم. در کنار مقالات دیگر، با جستجوی اینترنتی به مطلب شما در وبلاگ شریعت عقلائی (پرشین بلاگ) رسیدم.

در کلیت بحث اشکالی ندیدم. یعنی به نظرم ساختار کلام منطقی بود. اما گاهی دیدن عین عبارات نقل شده و دانستن اینکه جمله گفته شده، در چه فضایی بیان شده و مطالب پس و پیش آن چه بوده، به درک بهتر کمک می‌کند. منتها از آنجایی که من در حال حاضر در خارج از ایران هستم، به اغلب منابعی که شما به آن‌ها استناد کرده‌اید، دسترسی



ندارم. البته اگر دسترسی هم داشتم، قطعاً درک کافی نمی‌توانستم داشته باشم و غرضم تنها پیدا کردن دیدگاه به کلیت فضای حاکم بر عبارات است.

درحقیقت اشکال جدی برای من زمانی پیش آمد و نیاز واقعی وقتی بر من رخ نمود که با کامنت یکی از کامنت‌گذاران مواجه شدم:

من باز هم برخی از عبارتی را که نگارنده مطرح کرده بررسی کردم واقعاً تعجب کردم، بیش از آن‌که فکرش را بکنید. عبارت مربوط به بحارالانوار که در ج ۸۳/۱۸۰ نقل شده (البته در ج ۸۰ ص ۱۷۷ به بعد در این چایی که من دیدم) درواقع توضیح یک حدیث است: یک نفر از امام سؤال می‌کند که: زنی هست که فقط یک ملحفه دارد و می‌خواهد نماز بخواند؛ چکار کند؟ بعد امام می‌فرماید خودش را و سرش را بپوشاند. واقعاً از نگارنده تعجب کردم که یا این مطالب را ندیده یا برای این‌که حرف خودش را بزند یک جوری نخواستہ ببیند. به‌رحال خدا بهتر می‌داند. ۲۰ اسفند ۱۳۸۸

#### سلام خدمت همه خوانندگان مقاله

به نظر من عمده کاری که در این مقاله صورت گرفته این است که مطالبی درست در جایگاهی نادرست به کار گرفته شده است و متأسفانه با عبارات فقها کاملاً به صورت گزینشی برخورد شده است. البته من توانستم یک مورد را بررسی کنم: مطلب محقق اردبیلی در مجمع‌الفائده در توضیح چند روایت است که دارد حکم پوشش زن را درحال نماز مطرح می‌کند و ایشان همان روایات را توضیح می‌دهد. البته نمی‌دانم محقق اردبیلی چگونه باید بگوید بحث من درباره حکم پوشش زن درحال نماز است تا نگارنده مقاله بپذیرد که ایشان دارد آن حکم را مطرح می‌کند نه حکم کلی پوشش در برابر نامحرم را.»

بافرض اینکه کامنت‌گذار غرض ورز نیست، به‌نظرم تأمل درباره دیدگاهش لازم آمد و به دلیل عدم دسترسی به منابع همان‌طور که ذکر شد، از شما تقاضا می‌کنم اگر وقتتان اجازه می‌دهد برای نمونه در همین دو موردی که اشکال وارد شده، توضیح بفرمایید. اگر

هم هر یک از این دو منبع، نسخه الکترونیکی دارند، سپاسگزار خواهیم بود آدرسش را به من بدهید.

۳۱ آگوست ۲۰۱۰، ژنو

پاسخ:

خوشحالم و امیدوار [از اینکه] مخاطب من افراد پژوهشگری چون شما یا کامنت‌گذاران محترم باشند.

من درخصوص حجاب، دو مقاله در همان وبلاگ منتشر کرده‌ام با عناوین: «درمورد حجاب» و «درمورد پوشش» که امیدوارم هر دو را خوانده باشید.

عمده اشکالی که مطرح شده است، احتمال بی‌توجهی من به تفکیک بین پوشش در نماز و پوشش در نظر عمومی است.

پاسخ من در همان دو مقاله روشن است که معتقدم اکثریت مطلق فقیهان، تصریح کرده‌اند که تفاوتی بین میزان پوشش در دو مورد یادشده وجود ندارد و مواردی از بیانات آنان را گزارش کرده‌ام. حتی متن فارسی تصریح به عدم تفاوت را از مرحوم آیت‌الله مطهری و به‌نقل از کتاب «مسئله حجاب» ایشان گزارش کرده‌ام. البته گروه اندکی از فقها به تفاوت پوشش در دو مورد یادشده قائل‌اند ولی برخی از آنان مدعی‌اند که میزان پوشش برای نماز بیشتر از میزان پوشش از نگاه نامحرم است! و این نکته نیز موردنظر من بوده است.

علاوه بر آنکه در یک مقاله علمی و فقهی، آن‌هم با میزان حساسیت فوق‌العاده‌ای که عرف فقهی و عرف عمومی در برابرش دارند و سخن من برخلاف برداشت رایج است، طبیعتاً می‌دانستم که تمامی مطالبم مورد بررسی دقیق مدافعان اندیشه و گرایش رایج فقهی قرار خواهد گرفت و تمامی اعتبار علمی نویسنده (اگر اعتباری داشته باشد) با کوچک‌ترین خطا در انتساب مطلب به بزرگان فقه و مستندات روایی، شدیداً مخدوش خواهد شد.

می‌توان فهمید که اگر کوچک‌ترین نسبت خلافی به کسی می‌دادم، اساس دیدگاه خود را به‌خطر می‌انداختم. بنابراین از انتقاد افرادی که کارشناس مسائل فقهی نیستند، نباید نگران بود، هرچند روحیه عدم تسلیم در برابر سخن جدید بدون اطمینان از صحت مستندات ارائه شده، روحیه‌ای قابل ستایش است که شأن مخاطب این‌گونه‌ای را بسیار فراتر از یک مخاطب عادی غیرپژوهشگر قرار می‌دهد.

در مورد مقدس اردبیلی، تنها به عبارت «مجمع الفائدة» استناد نکرده‌ام بلکه سخن ایشان در کتاب «زبدۃ‌البیان» را آورده‌ام که صریحاً در مورد «پوشش از نظر» اظهار نظر کرده است. وقتی یک فقیه اظهارات خود را در دو کتاب می‌نویسد و در هر دو، یک سخن می‌گوید، نمی‌توان ادعا کرد که او دیدگاه متفاوتی در دو مورد یادشده دارد، بلکه می‌توان فهمید که قائل به «وحدت میزان پوشش» در هر دو مقوله بوده است.

روایت مورد استناد من از بیان رسول خدا(ص) به زهرای مرضیه(س): «اتخذی فضل ملحفتک» نیز با پیش فرض «وحدت میزان پوشش» (که قبلاً اثبات شده است) مورد استناد قرار گرفته است. بنا بر آن پیش فرض، تفاوتی بین ستر صلاتی و ستر نظری وجود ندارد و چون چنین است، صحت نماز با پوششی که سر و گردن را به‌صورت کامل نمی‌پوشاند و اطلاق آن (طبق قواعد علمی) شامل «نماز در مجامع عمومی که مردان نامحرم نیز در آن حضور دارند» می‌شود، به‌منزله صحت حضور با کمتر از حد رایج پوشش در منظر عمومی است.

البته اگر کسی نظر اکثریت فقها (وحدت میزان پوشش در نماز و منظر عمومی) را نپذیرد، می‌تواند حدود متفاوتی برای ستر صلاتی و ستر نظری را ارائه کند.



### پرسش پنجم

در آن نقل قولی که از ابن‌براج آورده‌اید: «اختلافی نیست در اینکه زن غیربرده، واجب است در نماز، سر را بپوشاند. این پوشش سر برای زن برده واجب نیست. اگرچه

گروهی از فقها در مورد زن مسلمان غیربرده‌ای که سرش را پوشانده ولی موهای او بدون پوشش مانده، اختلاف کرده‌اند که آیا پوشاندن باقی مانده موها واجب است یا نه؟ هرچند در مورد وجوب پوشش سر، اتفاق نظر دارند.»

ابن براج صریحاً اعلام داشته که در وجوب پوشش سر در نماز اختلافی وجود ندارد. این اعلام چقدر صحیح است و آیا با فرض صحیح بودن آن و با فرض تلازم پوشش صلاتی و غیرصلاتی، معنی آن همان اجماع در وجوب پوشش سر (در غیرنماز) نیست؟

۴ سپتامبر ۲۰۱۰

پاسخ:

من خود مدعی بوده‌ام که نظریه رایج (وجوب پوشش سر و گردن و بقیه بدن)، نظریه‌ای با اکثریت مطلق فقها بوده و هست. نکته‌ای که از سخن ابن براج مورد نظرم بوده، اولاً عدم وجوب پوشش سر زنان برده‌ای که مسلمان‌اند (آن‌ها هم زن‌اند و هم مسلمان و همه جاذبه‌های خاص زن برای نگاه مردان را دارند) و ثانیاً تصریح به اینکه «پوشش مو» را به صورت مطلق، همه فقیهان واجب نمی‌دانند بلکه در مویی که از محدوده سر بیشتر و بلندتر باشد، اختلاف نظر گروهی از فقها را با نظریه رایج، پذیرفته و گزارش کرده است. بنابراین ادعای اتفاق و اجماع فقیهان برای پوشاندن مطلق موی سر، مخدوش است و قابل اعتماد نیست.

من نگفته‌ام که عالمان اسلامی پوشش سر را در نماز و غیرنماز واجب نمی‌دانند، بلکه گفته‌ام من ناظر بر این است که «مسئله پوشش و حجاب» مطلبی اختلافی است و جای اجتهاد جدید در آن وجود دارد.

**بخش سوم:**  
**از دواج موقت**



## بحثی در مورد ازدواج موقت

متن زیر، همان مقاله‌ای است که در روزنامه «هم‌میهن» به چاپ رسید و تأییدات برخی و انتقادات بعضی از مخاطبان را برانگیخت. ان‌شاءالله در آینده‌ای نه‌چندان دور به انتقادات دوستان، پاسخ خواهم داد.

هرگاه سخن از «ازدواج موقت» در جامعه به‌میان می‌آید، ذهن اکثر افراد متوجه «روابط جنسی مردان دارای همسر با زنان فاقد همسر» می‌شود و سوءاستفاده‌هایی که کم‌وبیش همگان از آن باخبرند، در افکار عمومی، تجلی می‌یابد.

این رویکرد در زمان ائمه(ع) نیز مشکلاتی را آفریده بود، تا جایی که امام موسی‌بن‌جعفر(ع) شدیداً برخی اصحاب خود را از توجه به ازدواج موقت، پرهیز داده و تأکید کرده‌اند که: «نباید این مطلب، حقوق همسران دائمی شما را نادیده بگیرد و همسران شما را به دوری‌جستن از حقیقت و کفر ورزیدن و دشنام‌دادن به متولیان شریعت، وادار کند»<sup>۱</sup>.

ازطرفی، چنین پنداشته می‌شود که مقصود از این راهکار مشروع، چیزی جز «هم‌بستری چند دقیقه‌ای یا یکی دو ساعته» و ارضای شهوت نیست و گویا هیچ نسخه‌دیگری وجود ندارد که رنگ و بویی از عشق و احساسات و روابط انسانی و محبت و لطف در آن دیده شود!

---

۱. عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن محمد بن الحسن بن شمعون قال: كتب أبو الحسن (عليه السلام) إلى بعض مواليه لآلحوا على المتعة، إنما عليكم إقامة السنة، فلا تشتغلوا بها عن فرشكم و حرائركم، فيكفرون و يتبیرين و يدعين على الأمر بذلك و يلعنونا. کافی ۴۵۳/۵.

مگر در ازدواج دائم، تمامی زندگی آدمی در هم‌بستری با همسر سپری می‌شود؟! و آیا در ازدواج موقت از هم‌سخنی، هم‌نشینی و گفت‌وگوهای صمیمانه و محبت‌های کوتاه و بلند چند روزه تا چند ساله خبری نیست؟! و آیا نمی‌تواند راهکاری منطقی و معقول برای شناخت بهتر و کامل‌تر از یکدیگر باشد و زمینه‌ساز «ازدواجی دائم» و حقیقتاً پایدار گردد؟!!

آنانی که نگاهی سراسر منفی به این پدیدهٔ مشروع دارند، چه راهکار مناسب‌تری را پیشنهاد می‌کنند؟ و آیا به لوازم و تبعات راهکار خود در سطح زندگی تمامی بشر آگاهی دارند و درمورد آن اندیشیده‌اند؟

آیا راهکار رایج جوامع اسلامی، یعنی «ازدواج دائم در اولین ارتباط انسانی» فاقد آسیب و زیان اجتماعی بوده و هست و خواهد بود؟ آیا علی‌رغم دقت‌های بستگان نزدیک، زندگی بسیاری از خانواده‌ها دچار اضمحلال نشده و نمی‌شود؟ آیا می‌توان بر «آمار بالای طلاق» در این جوامع، چشم پوشید؟ آیا مشکلات اساسی «بچه‌های طلاق» و «زنان مطلقه» را تاکنون حل کرده‌اند؟! و...

آیا به‌خاطر پدید آمدن «بسیاری نتایج نامطلوب ناشی از برخی ازدواج‌های دائم» می‌توان به‌طور کلی، این راهکار طبیعی (ازدواج دائم) را منفی ارزیابی کرده و دیگران را از آن محروم کرد؟!!

اگر منتفی دانستن «ازدواج دائم» به‌خاطر بسیاری از نتایج نامطلوب آن (مثل طلاق و فشارهای روانی فرزندان) امری غیرمنطقی است، منتفی دانستن «ازدواج موقت» به این عنوان که «امکان سوءاستفاده و رسیدن به نتایج منفی را نیز دارد» به همان میزان، امری غیرمنطقی خواهد بود.

بنابراین، راه‌حل مسئله در این نیست که «برای جلوگیری از سوءاستفاده‌ها و ضررها» صورت مسئله را پاک کنیم و آن را یک‌سره منفی ارزیابی کنیم؛ بلکه باید برای حل مشکلات و سوءاستفاده‌ها و پیشگیری از ضرر و زیان‌های آن، اقدام به



تدوین قانون و برنامه‌ای دقیق و حساب‌شده کرد، و راه‌های استفاده منطقی از آن را به‌روزی جوانان گشود.

به‌گمان من، آنچه در بسیاری از مجامع غیراسلامی درمورد «روابط قبل از ازدواج مرد و زن» رواج دارد (جز درمورد رابطه با زنان شوهردار یا کسانی که مراقب حاملگی یا عدم آن نیستند) تصویری از رابطه مشروع انسانی، باعنوان «ازدواج موقت» است که هزار و چهارصد و اندی سال قبل، شریعت محمدی (ص) آن را تجویز کرده است.

توجه به این نکته لازم است که؛ اصولاً موضوع روابط جنسی، به‌خاطر آنکه مربوط به حوزه خصوصی زندگی افراد است، معمولاً مخفیانه و کلی مطرح می‌شود و سخن گفتن جدی از جزئیات آن، در برخی جوامع مشابه ایران، قبیح شمرده می‌شود. هرچند در شریعت محمدی (ص) این‌گونه نیست و در هنگامه نیاز، بحث را به‌صورت آشکارا و جزئی موردتوجه قرار می‌دهد تا اظهارنظر او، ابهام‌آفرین نباشد و کاملاً شفاف و قابل فهم مخاطبان نیازمند باشد.

البته در جوامع اسلامی، در قالب طنز و شوخی، دقیق‌ترین و محرمانه‌ترین بخش‌ها (و گاه شنیع‌ترین و کثیف‌ترین نوع ارتباطات حرام و ممنوع از نظر عقل و نقل) به‌فراوانی موردگفت‌وگو قرار می‌گیرد و تقریباً هیچ گروهی (اعم از مذهبی‌های متعصب و غیرمتعصبان مذهبی و غیرمذهبی، در نشست‌های اختصاصی مردانه یا زنانه) از داد و ستد گفتاری و بیان و شنیدن این‌گونه لطیفه‌های جنسی، نه‌تنها پرهیز نمی‌کرده‌اند و نمی‌کنند که با خنده و شادی از شنیدن آن استقبال می‌کنند.

ظاهراً تنها چیزی که به‌لحاظ گفتاری ممنوع است، طرح جدی مسئله برای نسل جوانی است که اتفاقاً محتاج دانش کافی در این زمینه است تا بتواند خود را در شرایط بحرانی روحی و روانی ناشی از فشارهای غریزه جنسی، حفظ کند.

جا دارد که در سن بلوغ، مسائل جنسی به صورت علمی به جوانان بالغ، آموزش داده شود و راه‌های صحیح و ناصحیح ارتباط را به آنان گوشزد کنند. طبیعتاً می‌توان مضار و منافع آن‌ها را نیز برای آنان تشریح کرد و نسبت به عواقب سوء تصمیمات ناصحیح، هشدار داد.

برای بررسی دقیق‌تر مسئله، چند مطلب را به اطلاع می‌رسانم:

الف) مشروعیت ازدواج موقت، امری مورد اتفاق تمامی فقیهان شیعه است و درباره آن توصیه‌های مکرر و آکیدی در روایات شیعه شده است.

عالمان اهل سنت، تشریح چنین حکمی را در زمان رسول خدا(ص) می‌پذیرند ولی مدعی‌اند که این حکم مقطعی بوده و بعداً نسخ شده است.

عالمان شیعه، گزارشات مربوط به نسخ شدن این حکم را معتبر نمی‌دانند و طبق روایات معتبره از ائمه اهل‌البیت(ع) این حکم را همیشگی دانسته‌اند.

ب) در جوامعی که فرهنگ عمومی و عرف رایج، وجود هرگونه رابطه دختر و پسر را قبل از ازدواج دائم، موجب هتک حیثیت و شرافت خانوادگی می‌دانند و تاب تحمل برخی همراهی‌ها را ندارند، مراعات اذن پدر و حفظ شرافت خانوادگی، خصوصاً از سوی دختران، عقلاً لازم است.

بی‌توجهی به این امر، گاه منجر به خشونت‌ها و جنایت‌هایی شده و می‌شود که عقل و نقل بر لزوم پرهیز از آن تأکید می‌کنند.

از نظر فقهی و مبتنی بر روایات معتبره، جواز ازدواج دختری که به سن بلوغ و رشد رسیده است، بدون اذن پدر، نظریه‌ای قوی در بین فقیهان شیعه بوده و هست و اخیراً نیز بسیاری از فقهای شیعه بر این نظر فتوا داده‌اند. بنابراین، اذن پدر در ازدواج دختر، وجوب کلی شرعی ندارد.

البته در موارد خاصی که اطمینان به «هتک حرمت خانواده» وجود داشته باشد، پرهیز از موجبات آن، عقلاً و نقلاً لازم است.

پ) اگر فرهنگ حاکم بر خانواده دختر، یا جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنند، به گونه‌ای است که ارتباطات مشروع قبل از ازدواج دائم را برمی‌تابند (همچون برخی مسلمانان مقیم در کشورهای غربی)، تفاهم دختر و پسر در قراردادی شفاهی که مراعات منطق و اخلاق همراه با تعیین حدود مورد رضایت طرفین، در میزان بهره‌مندی از یکدیگر در آن شده باشد، برای مشروعیت رابطه آنان کفایت می‌کند. این قرارداد و توافق، از نظر شرعی، به نام «ازدواج موقت» نامیده می‌شود.

توافق یادشده می‌تواند مبتنی بر «بهره‌مندی مطلق یا محدود جنسی» یا مبتنی بر «عدم بهره‌مندی جنسی شهوانی» باشد، که در گزینه دوم، صرفاً به «محرمیت در تماس‌های جسمی عادی» و صمیمیت بیشتر در نشست‌ها و گفت‌وگوها و رفت‌وآمدها، می‌انجامد. البته دختر و پسر، می‌توانند بر «بهره‌مندی‌های خاص و محدود جنسی و عدم بهره‌مندی از هم‌بستری» توافق کنند. یعنی تعیین کمیت و کیفیت قرارداد، شرعاً در اختیار هر دو طرف و با توافق و رضایت آنان است.

ت) در محیط‌های اجتماعی بسته‌تر (که امکان رضایت خانواده‌ها فراهم نیست) اگر امکان ازدواج دائم برای جوانان فراهم نباشد و امکان برطرف کردن نیازهای جنسی از طرق مشروع دیگر نیز وجود نداشته باشد، به گونه‌ای که امکان ارتکاب گناه و استفاده از راه‌های نامشروع تقویت شود، برخی روابط رقیق‌تر جنسی بین دختر و پسری که به یکدیگر احساس تمایل می‌کنند (علی‌رغم عدم رضایت پدر یا خانواده دختر) از باب «ضرورت» مشروعیت می‌یابد، ولی عقلاً و شرعاً موظف به رعایت حداقل روابط جنسی و پرهیز از آلوده کردن حیثیت خانوادگی خواهند بود. (الضرورات تتقدر بقدرها).

ث) در شرایط فرهنگی امروز جوامعی مثل ایران، که فضای اجتماعی آن بسته و بی‌توجه به طبیعت و احساسات انسانی جوانان است و فراوانی مشکلات اقتصادی، مانع ازدواج دائم و تشکیل زندگی مشترک آنان شده است، به پدر و مادرها نیز توصیه می‌شود که از برخی سخت‌گیری‌ها بپرهیزند و به رابطه کنترل‌شده و تحت نظارت خانواده‌ها، رضایت دهند تا خدای نخواستہ شاهد تعدی و گناه فرزندان خویش نباشند.

این روابط سالم را می‌توان با عنوان «دوران نامزدی» و مبتنی بر «قراردادی موقت» (ازدواج موقت و مشروط به عدم بهره‌مندی‌های شهوانی خاص) قرار داد تا فرصتی بیشتر و شناختی کامل‌تر از یکدیگر پیدا کنند و اگر یکدیگر را پسندیدند، اقدام به «ازدواج دائم» کنند و اگر نپسندیدند، نامزدی را پایان دهند.

طبیعتاً دختران در این رابطه سالم، باید بیشتر مراقب باشند تا گرفتار مشکلات اجتماعی ناشی از عدم مراقبت، نشوند.

تغییر نگرش فرهنگی در این خصوص، گرچه دشوار می‌نماید ولی با تدبیر و اندازه‌گیری صحیح، می‌توان به آن رسید. بسیاری از امور اجتماعی در جوامع اسلامی، ریشه در تعصبات و فرهنگ جاهلیت دارد و توصیه شریعت محمدی (ص) که مبتنی بر رحمت و گسترش محبت است، برخلاف عادات و سنن اجتماعی آن‌ها است.

ج) طبق قواعد علمی، در ازدواج موقت یادشده، صرف توافق دوطرف و رضایت آنان و تعیین محدوده زمانی آن (که با رضایت یکدیگر قابل تمدید است) کفایت می‌کند و احتیاجی به گفتار یا رفتار خاص دیگر (مثل آنچه در ازدواج دائم وجود دارد) نیست. به این امر «عقد معاطاتی» گفته می‌شود.

چ) بیان این هشدار را ضروری می‌دانم که ممکن است در توافق اولیه دو جوان (دختر و پسر) قرار بر بهره‌مندی‌های حداقلی و رعایت حیثیت خانوادگی دوطرف باشد، اما باید توجه کنند که «لذت روابط جنسی» ممکن است آنان را به

بهره‌گیری‌های بیشتر بکشاند و روابط کنترل‌شده را از مسیر خود خارج گرداند و عملاً موجب هتک حیثیت اجتماعی خانواده‌ها در محیط‌هایی مثل ایران شود.

البته نمی‌توان نسبت به احتمال وقوع گاه‌به‌گاه چنین پدیده‌ای، بی‌تفاوت بود، ولی مطمئناً نباید این دغدغه، سبب محرومیت دائمی جوانان از امکان مشروع «ازدواج موقت» شود.

توانایی کنترل روابط جنسی در بین جوانان، در رفتارهای رایج جامعه ایران و امثال آن کاملاً واقعیت یافته است. اکثر قریب‌به‌اتفاق جوانانی که زمان‌های کوتاه یا بلند، بین مراسم عقد شرعی و مراسم عروسی رسمی آنان فاصله انداخته است، علی‌رغم مشروع بودن تمامی بهره‌مندی‌های جنسی، خود را در این فواصل از برخی تمنیات جنسی محافظت کرده و می‌کنند. این مطلب گواه صادقی است که جوانان، در اوج اشتیاق نیز می‌توانند به تعهدات عرفی و شرعی، پایبند باشند. بنابراین جای هرگونه تردید کلی در امکان پایبندی به قرارهای مندرج در قرارداد ازدواج موقت، منتفی است.

ح) باتوجه به فرهنگ «ضد شرعی» موجود در جامعه امروز ایران، که ازدواج مجدد «زنان بیوه» را ناممکن ساخته و یا به‌شدت تقلیل داده است، عملاً بخش عمده‌ای از زنان جامعه، در اوج جوانی از بهره‌مندی‌های طبیعی جنسی محروم مانده و می‌مانند.

اگر زنان مطلقه و یا شوهر از دست داده (خواه دارای فرزند باشند یا نباشند) که درصد عمده آنان را زن‌های جوان (کمتر از ۵۰ سال) تشکیل می‌دهند، و اکثر آنان امکان ازدواج دائم مجدد را نمی‌یابند، در فرهنگ اجتماعی خود با تحقیر و تهدید و سرزنش مواجه نشوند و مبتنی بر «توصیه‌های شریعت محمدی» رفتار کنند و به بهره‌گیری از «ازدواج موقت» برای رفع نیاز طبیعی جنسی خود اقدام کنند، نیاز جنسی گروه عمده‌ای از پسران در جامعه‌ای مثل ایران، نیز به‌راحتی و از طریق مشروع

برطرف می‌شود و میزان جرائم جنسی، به شدت پایین می‌آید. وقتی جامعه اسلامی در مورد زنان بیوه، علی‌رغم توصیه‌های مکرر و تأکیدهای فراوان شریعت محمدی(ص) به ازدواج مجدد، برخلاف توصیه‌های شریعت رفتار می‌کند، البته تغییر فرهنگ در مورد «دختران» دور از انتظار جلوه خواهد کرد، ولی مطمئناً می‌توان با برنامه‌ریزی صحیح فرهنگی، این مطلب را به‌عنوان درخواست عمومی جوانان جامعه مطرح کرد.

خ) به‌گمان من، جوانان باید خود پیش‌قدم شوند و با تشکیل همایش‌های مشترک علمی، در محیط‌های علمی و یا مراکز مذهبی، با حضور پدر و مادرها، این «حق طبیعی» خود را مطالبه کنند. باید در دانشگاه‌ها و دبیرستان‌ها، نشست‌های علمی برپا شود و در یک کلام، با نهضتی فراگیر و تبلیغاتی مناسب، مسئولان جامعه را به تدوین قانون و برنامه‌ای مدون و علمی در این خصوص وادار کنند و زمینه رسیدن به حقوق خویش را فراهم کنند.

این خواسته طبیعی را دست‌کم نگیرند و با عنوان «شرم و حیا» خود را گول زنند. حتی اگر برخی افراد، توان خودداری و غلبه بر احساسات و غرایز خویش را دارند، برای احقاق حق آنانی که این توانایی را ندارند، باید بکوشند و مطمئن باشند که خدای سبحان از این تلاش، حمایت خواهد کرد.

د) عمده‌ترین مخالفان این موضوع را «زنان شوهردار» (مادران) تشکیل می‌دهند. آنان از سوءاستفاده شوهران خود می‌ترسند و گمان می‌کنند که وجود چنین راهکاری، سبب «بی‌بندوباری جنسی و عدم دلبستگی به زندگی مشترک» شده و می‌شود. گفته می‌شود که «باتوجه به هزینه بالای ازدواج دائم در نوبت‌های دوم تا چهارم، برای بسیاری از شوهران» راهکار بسیار ارزان «ازدواج موقت»، سبب ازدواج‌های مکرر و بهره‌مندی‌های جنسی بی‌شمار شوهران می‌شود و عملاً «کیان خانواده» را سست یا منهدم می‌سازد.

در پاسخ باید گفت: همان قانونی که «ازدواج دائم مکرر» (تا چهار نفر) را برای مردان تجویز کرده است، ازدواج موقت را در همان زمان تجویز کرده است. هرکس اهل سوءاستفاده باشد، در شرایط فعلی (عدم مدیریت بر ازدواج موقت و عدم تدوین راهکاری برای رفع نیازهای جنسی جوانان) هم سوءاستفاده می‌کند. اگر اکثریت مردان ما از این راهکارهای موجود، سوءاستفاده نمی‌کنند (که نمی‌کنند)، نشانگر آن است که «وجود راهکارهای یادشده، ملازم با سوءاستفاده اکثریت نیست». یعنی ضرر وجود این راهکارها، حداقلی است.

علاوه بر این که، کسی نمی‌خواهد قانون جدیدی وضع کند یا امکان اضافه‌ای را به شوهران سوءاستفاده‌کننده بدهد، بلکه سخن از «مدیریت جامعه، برای رفع نیازهای جنسی جوانانی است که امکان ازدواج دائم، حتی با یک نفر را ندارند».

راهکار «ازدواج موقت» اصولاً ناظر به کسانی است که هیچ راه مشروع دیگری برای «رفع نیازهای طبیعی جنسی» خود پیدا نمی‌کنند. کسانی که هیچ راه منطقی برای رفع نیازهای فوری جنسی آنان وجود ندارد.

حتی برخی از بزرگان شیعه (همچون مرحوم کلینی) رسماً به عدم جواز «ازدواج موقت» برای کسانی که دسترسی به همسر دائمی خود را دارند، قائل بوده‌اند. در این خصوص، چند روایت معتبره نیز موجود است که می‌توان براساس آن فتوا داد.<sup>۱</sup>

۱. علی بن ابراهیم، عن ابيه، عن ابن ابي عمير، عن علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن موسى (عليه السلام) عن المتعة فقال: و ما أنت و ذاك فقد أغناك الله عنها، قلت: إنما أردت أن أعلمها، فقال: هي في كتاب علي (عليه السلام)، فقلت: نزيدها و تزاد؟ فقال: و هل يطيبه إلا ذاك. الكافي ۴۵۲/۵.

علی بن ابراهیم، عن المختار بن محمد المختار، و محمد بن الحسن، عن عبد الله بن الحسن العلوي جميعا، عن الفتح بن يزيد قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن المتعة فقال: هي حلال مباح مطلق لمن لم يغنه الله بالتزويج فليستعفف بالمتعة فإن استغنى عنها بالتزويج فهي مباح له إذا غاب عنها. الكافي ۴۵۲/۵ و ۴۵۳.

ذ) باید از پدر و مادرهایی که راهکار ازدواج دائم، نیازهای فروکش کرده جنسی شان را به طور طبیعی برآورده می کند پرسید که، در هنگامه ای که «وضعیت نامطلوب فرهنگی و اقتصادی خانواده و جامعه» راه بهره مندی های طبیعی و امکان ازدواج دائم را بر جوانان بسته است، دختران و پسران جوان و محجوبی که «دیو سرکش اشتهای جنسی» را در هنگامه «شور و نشاط جوانی» سال های طولانی به بند می کشند و قهرمانانه در برابر آن ایستادگی می کنند، آیا باز هم باید «محرومیت طولانی» را تجربه کنند تا شاید دری به تخته بخورد یا دلی برای آنان بسوزد و آب «ازدواج دائم» را بر «آتش نیازهای جنسی» شان بریزد؟!

همه زنان شوهرداری که مخالفت با ازدواج موقت را «از منظر نفع و ضرر خویش» تجربه کرده اند، آیا برای یکبار «از منظر نفع و ضرر فرزندان جوان خویش» به این مطلب اندیشیده اند؟! آیا در یک بحث صمیمی و دور از «شرم و حیای فرزندان و مادری» نظر فرزند خویش را پرسیده اند؟!

آنانی که «نیازهای جنسی خود را از طریق ازدواج دائم برطرف کرده و می کنند» و اکنون در جایگاه پدر یا مادر قرار گرفته اند، برای فرزندانی که «درشتی اندام و سن بلوغ و برخی قرائن و شواهد دیگر، بر اشتیاق و اشتهای جنسی شان گواهی می دهد» و خود می دانند که «تشکیل زندگی مشترک و تأمین هزینه های کمرشکن مسکن، خوراک، پوشاک، تحصیل و کار» امکان منطقی «ازدواج دائم فرزندان» را شدیداً پایین آورده است، آیا مسئولیتی درقبال «نیاز فوری جنسی فرزندان» ندارند؟!

آیا فقط در برابر «خوراک و پوشاک و مسکن و تحصیل» فرزندان، مسئولیت شرعی و قانونی دارند؟ آیا ارزش توجه به نیاز جنسی شدید، کمتر از توجه به نیاز آنان به خوراک و پوشاک است؟ آیا در شریعت محمدی(ص) تفاوتی بین «حق ازدواج» و «حق پوشاک و خوراک و مسکن» گذاشته اند؟!

آیا رویکردهای عرفی ما، با توصیه های شریعت در این زمینه، هماهنگ است؟!



ر) به گمان من، تصمیم‌گیری نسل‌های میانسال و کهنسال، در مورد «ضرورت‌ها و عدم ضرورت‌های مربوط به نیازهای جنسی جوانان» کاری غیرعادلانه و غیرمنطقی است، چرا که «امکان درک حقیقی کم و کیف آن نیازها» برای نسل‌هایی که دوران جوانی را پشت سر گذاشته‌اند، به گونه‌ای واقعی، وجود ندارد.

گمان می‌کنم که «سوءاستفاده میانسالان، از راهکاری که عمدتاً اختصاص به جوانان دارد (ازدواج موقت) بار دیگر جوانان را به محرومیت کشانده و می‌کشاند».

در روایتی معتبره از امام صادق (ع) نقل شده است که (به پرسشی از امکان ازدواج موقت با دختران باکره، پاسخ دادند): آیا این راهکار جز برای آنان قرار داده شده است؟!<sup>۱</sup>

باید فضای «قبیح‌دانستن مطرح کردن نیازهای حقیقی جنسی جوانان» شکسته شود و در محیطی که اتهام «بی‌حیایی و بی‌شرمی» در کمین جوانان نباشد، از جوانان در این مورد پرسیده شود و فرصت پاسخ‌گویی به آنان داده شود تا نیازهای طبیعی خود را بیان کنند. راه‌حل‌های پیشنهادی خود را ارائه کنند. نظرخواهی‌های محرمانه از جوانان، در دستورکار قرار گیرد و میزان اعتماد آن‌ها به راهکارهای تجویزی، آزمایش شود.

پس از آن، باید مبتنی بر اطلاعات دقیق به دست آمده، راه‌حل‌ها را پیدا کرده و کار تدوین قانون و برنامه را پی گرفت. تنها در این صورت، می‌توان به برنامه‌ای حساب‌شده و منطقی رسید.

ز) همه ما باید ارزیابی جدیدی از این مسئله را در دستورکارمان قرار دهیم و بدون ازدست‌دادن فرصت، بخش عمده‌ای از وقتمان را به «مشکلات جوانان و

۱. و روی علی بن أسباط، عن محمد بن عذافر، عن ذکرة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن التمتع بالباکرة، قال: هل جعل ذلك إلا لهن؟! فلیسترن منه و لیستغفن». من لایحضره الفقیه ۴/۳۶۴.

راه‌حل‌های منطقی آن‌ها» اختصاص دهیم. تلاشی عمومی برای تغییر فرهنگ اجتماعی در مسئله «روابط مشروع انسانی» لازم است و همه افراد جامعه در آن مسئولیت دارند. باید مطالعه کنیم و بفهمیم و به کار بندیم، و از موانع موجود بر سر راه پژوهش و فهمیدن و به‌کار بستن مسائل منطقی، نهراسیم. شاید اندکی از بار مشکلاتی را بکاهیم که بخش عمده‌ای از آن، ناشی از بی‌توجهی‌های پیشینیان ما بوده است. مباد که آیندگان، ما را به غفلتی متهم کنند که ما به گذشتگان نسبت می‌دهیم.

(ژ) در عصر حضور ائمه هدی(ع) نیز «نگاه منفی به پدیده ازدواج موقت» وجود داشته است. پیامبر خدا(ص) این راهکار را به اطلاع مسلمانان رساند. راهکاری که به‌اقرار بزرگان اصحاب، در عصر پیامبر(ص) و خلیفه اول و سال‌های آغازین خلافت خلیفه دوم، مورد بهره‌برداری مسلمانان قرار گرفته بود و با «اعلام رسمی خلیفه دوم» به‌عنوان «حکم حکومت بر ممنوعیت ازدواج موقت» مورد پذیرش مسلمانان قرار گرفت.

بنابر گزارش علی بن ابیطالب(ع) در خطبه «ششقیه» در وصف روحیات و اخلاق خلیفه دوم، ایشان فردی خشن و سخت‌گیر بود. به همین دلیل، اصحاب پیامبر(ص) با «حکم خلیفه» که خود از بزرگان اصحاب بود، مخالفت نکردند و دستور وی را عملاً رعایت می‌کردند، تا از خشم خلیفه در امان بمانند.

شاید وجه دیگر عدم مخالفت اصحاب با رویکرد خلیفه دوم، حکومتی دانستن «حکم ازدواج موقت» بوده که طبیعتاً در این صورت، حق مخالفت با حکم ایشان تا زمانی که حاکم مسلمانان بوده است را نداشته‌اند.

اما طبق نقل شیعیان از امیرمؤمنان علی(ع) دیدگاه ایشان و ابن عباس و برخی از اصحاب پیامبر، همچنان مبتنی بر «مشروعیت» این راهکار بوده است.

روایات متواتره و معتبره از سایر ائمه هدی(ع) نیز به «بقای مشروعیت همیشگی این راهکار» دلالت می‌کند.

س) در روایتی از تاریخ، آمده است: «فقیه بزرگ اهل سنت، ابوحنیفه (رئیس مذهب حنفی) به یکی از شاگردان امام صادق (ع) گفت: آیا تو ازدواج موقت را حلال می‌دانی؟ پاسخ شنید: آری. ابوحنیفه گفت: پس چه چیزی تو را مانع می‌شود که زن‌های منسوب به خود را دستور دهی که با مردان متقاضی ازدواج موقت، ازدواج کنند و از این راه، درآمدی برای تو کسب کنند؟! پاسخ شنید: خیلی از کارها است که کسی به انجام آن تمایل ندارد، اگرچه حلال‌اند.<sup>۱</sup>

معمولاً در برابر کسانی که از موضوع «ازدواج موقت» (خصوصاً برای جوانان غیرمتاهل) دفاع می‌کنند، این پرسش را قرار می‌دهند که: «آیا شما خود راضی می‌شوید که دختر یا خواهر شما با مردی ازدواج موقت کند؟». پاسخ این پرسش را در روایت تاریخی بالا می‌توان یافت، ولی اگر «پیرو حق و حقیقت» باشیم، باید اقرار کنیم که «علی‌رغم عرف جامعه، باید این راهکار مشروع را در حق بستگان خویش نیز بپذیریم».

بنابراین، اگر دختران و یا خواهران و یا سایر بستگان ما که از جنس «زن» هستند، چنین نیازی را احساس کنند و راهی برای ازدواج دائم نداشته باشند، با بستگان ما که

۱. سأل أبوحنيفة، أبا جعفر محمد بن النعمان صاحب الطاق فقال له: يا أبا جعفر ما تقول في المتعة أتزعم أنها حلال؟ قال: نعم، قال: فما يمنعك أن تأمر نساءك أن يستمتعن و يكتسبن عليك، فقال له أبو جعفر: ليس كل الصناعات يرغب فيها وإن كانت حلالا و للناس أقدار و مراتب يرفعون أقدارهم و لكن ما تقول يا أبا حنيفة في البيذ أتزعم أنه حلال؟ فقال: نعم، قال: فما يمنعك أن تقعد نساءك في الحوانيت نبادات فيكتسبن عليك؟ فقال أبوحنيفة: واحدة بواحدة و سهمك أفذ ثم قال له: يا أبا جعفر إن الآية التي في سأل سائل تنطق بتحريم المتعة و الرواية عن النبي (صلى الله عليه وآله) قد جاءت بنسخها، فقال له أبو جعفر: يا أبا حنيفة إن سورة سأل سائل مكية و آية المتعة مدنية و روایتك شاذة ردية، فقال له أبوحنيفة: و آية الميراث أيضا تنطق بنسخ المتعة، فقال أبو جعفر: قد ثبت النكاح بغير ميراث، قال أبوحنيفة: من أين قلت ذلك؟ فقال أبو جعفر: لو أن رجلا من المسلمين تزوج امرأة من أهل الكتاب ثم توفي عنها ما تقول فيها؟ قال: لا ترث منه، قال: فقد ثبت النكاح بغير ميراث ثم افترقا. الكافي ۴۵۰/۵

از جنس «مرد» هستند و گرفتار همین شرایط هستند، نباید هیچ‌گونه تفاوتی در بهره‌گیری اختیاری از راهکار مشروع «ازدواج موقت» داشته باشند.

ش) گفته می‌شود: «ازدواج موقت، به‌خاطر عدم‌وجوب نفقه و عدم‌توارث و عدم‌قصد برای بچه‌دار شدن، صرفاً برای کامروایی خواهد بود و این به منزله توهین به شخصیت زن و پایمال شدن کرامت او است».

در پاسخ باید گفت: هیچ زنی مجبور به «ازدواج موقت» با هیچ مردی نیست. اگر از روی اراده و اختیار و به‌خاطر نیاز حقیقی، اراده کند که از راهی مشروع و منطقی، نیاز جنسی خود را برآورده کند، آیا باید راهکاری برای او وجود داشته باشد یا خیر؟ مگر کامروایی در حد اعتدال، برای زنی که رعایت اخلاق و عفاف را می‌کند، امری غیرمنطقی و غیرمعقول است؟! آیا محروم‌کردن زنی که در چنین وضعیتی قرار می‌گیرد، امری منطقی و مطابق با «حفظ کرامت» است؟!

محرومیت از بهره‌مندی‌های جنسی برای بانوان و دوشیزگان فاقد امکان «ازدواج دائم» در شریعت محمدی(ص) امری منطبق با «کرامت زن» ارزیابی نمی‌شود، بلکه در این شریعت به استفاده از نعمت‌هایی همچون «سلامتی، جوانی، شادابی، خصوصاً در امر ازدواج و لذت‌های مشروع جنسی» توصیه شده و «تجرد و عزوبت و عدم‌بهره‌مندی جنسی در حد اعتدال» مورد مذمت و سرزنش قرار گرفته است.

کسانی که «استفاده زنان از حق طبیعی بهره‌مندی جنسی» را در برابر «کرامت انسانی» مطرح می‌کنند، گویی باور کرده‌اند که «کرامت انسانی با بهره‌مندی از حق طبیعی جنسی» ناسازگار است. نباید از یاد برد که «اشتهای جنسی» همچون «اشتهای به غذا» امری طبیعی و جزء ذات انسان است و نادیده گرفتن آن، تحت‌عنوان «کرامت انسانی» به شوخی بیشتر شبیه است تا حقیقت. تنها کسانی می‌توانند چشم بر این حقیقت و واقعیت ببندند که «فاقد چنین غریزه‌ای باشند» یا «باور آنان بر محروم‌سازی

بشر از حقوق طبیعی استوار باشد» و یا «اهل افراط در برخی رویکردهای عرفانی بوده و رهبانیت را تجویز کنند».

ازسوی دیگر، به «سرزنش‌های برخی افراد که با طرح نابجای مسائل مربوط به روابط مشروع جنسی، در پی هتک شریعت محمدی (ص) بوده و هستند، نباید اعتنا کرد. چرا که همگان می‌دانند که هم این حقیقت، بخشی از زندگی واقعی انسانی است و هم رویکردهای معتدل و غیرمعتدل جنسی (افراطی و تفريطی) در زندگی بشر به‌فراوانی دیده می‌شود. طبیعی است که شریعت‌های الهی نیز باید توجه انسان را به رویکردهای معتدل جنسی جلب کنند و این امر را به‌دور از بی‌شرمی‌ها و بی‌حیایی‌های مجامع گرفتار بی‌بندوباری، در قالبی کاملاً اخلاقی و البته واقع‌گرایانه، مطرح کنند».

طبیعی است که جایگاه اصلی این مباحث، زمان‌های خاصی است که هر از چندی در زندگی تک‌تک افراد بشر، امکان ظهور می‌یابد، یعنی هنگامه‌ی نیاز حقیقی افراد نیازمند و نه انسان‌هایی که همه‌گونه کامروایی را انجام داده و خسته از گذر ایام، نه نیازی به این توصیه‌ها دارند و نه درک واقعی از آن نیازهای طبیعی را تجربه می‌کنند، که طبیعت بسیاری از افراد کهنسال، اقتضای چنین مطالبی را ندارد.

برخی نیز در پی هجو کردن این و آن، به هنگامه‌ی مباحث فلسفی و کلامی، ناگاه سر از توصیه‌های شریعت به افرادی که در مخصصه‌های جنسی گرفتار آمده‌اند درمی‌آورند و گمان می‌کنند که با مطرح کردن نابجای مباحث، می‌توانند «فضایی مسموم» فراهم کنند تا کام پیروان حقیقت را تلخ کنند و شریعت و پیروان آن را متهم به «شهوهرانی» کنند.

(ص) اکنون در جوامعی چون ایران، آمارهای تأسف‌آوری از «طلاق، سقط‌جنین، روابط نامشروع، تجاوز به عنف، ازدواج‌های تحمیلی، افسردگی‌های ناشی از

عدم امکان تشکیل زندگی جدید برای بیوه‌زنان و زنان مطلقه، بجه‌های طلاق و...» وجود دارد که شدیداً کام جامعه را تلخ می‌کند.

اکثر ازدواج‌ها، بدون شناخت کافی همسران از یکدیگر، شکل می‌گیرند و بسیاری از زنان و مردان، در ماه‌های اولیه زندگی به عدم تفاهم و توافق با یکدیگر پی می‌برند. گروه زیادی از آنان، پس از چندی تحمل یکدیگر، به جدایی می‌رسند و گروه بیشتری با کراهت و رودربایستی، زندگی خود را ادامه می‌دهند.

بسیاری از این زندگی‌های باقی‌مانده و ظاهراً استوار، فاقد روابط محبت‌آمیز و بسیار سست و کسالت‌آور، پی گرفته می‌شود و هر دو طرف ماجرا، مأیوسانه خود را در چاهی فرض می‌کنند که توان برون‌رفتن از آن را ندارند. آنان «جرات اقدام به طلاق» را نداشته‌اند و گرنه، زندگی آنان در شرایطی همچون جدایی و طلاق است. نه مهر و محبتی در چنین زندگی‌هایی دیده می‌شود و نه شور و نشاط و امیدی.

بسیاری از زندگی‌ها را نیز می‌توان یافت که مبتنی بر شناخت کافی و تفاهم حقیقی، آغاز شده و پیگیری می‌شود.

برخلاف ظاهر مستحکم بسیاری از خانواده‌ها در ایران و امثال آن، سستی بنیان آن‌ها از پشت تمامی پرده‌هایی که حقیقت را پوشانده‌اند، نمایان است.

نباید گمان کرد که «ازدواج موقت» یا قانون «تعدد زوجات» ضرورتاً سبب سستی «نهاد خانواده» شده و می‌شود. عامل اصلی سستی بنیان خانواده، چیزی جز «بی‌توجهی به چگونگی انتخاب همسر و عدم شناخت روحیات و میزان پایبندی یا عدم پایبندی به تعهدات و قراردادهای اخلاقی و اجتماعی» از سوی دو طرف قضیه نیست.

ما بیهوده فکر می‌کنیم که «اگر این قوانین نبودند، خانواده از بنیانی مستحکم برخوردار می‌شد». نگاهی به جوامع غیرمسلمان (که چنین قوانینی ندارند) به‌خوبی

نشان می‌دهد که نه تنها بنیان خانواده در آن مجامع مستحکم‌تر نیست که رویکرد «تجرد و عدم تشکیل خانواده» در آن جوامع رواج بیشتری دارد. پس گناه سستی بنیان خانواده را نمی‌توان به حساب این قوانین گذاشت.

البته نمی‌توان از برخی راهکارهای مثبت در جوامع غیراسلامی، یاد نکرد. تردیدی نیست که روابط قبل از ازدواج در آن مجامع (اگر همراه با مراعات الزامات شرعی باشد) می‌تواند در شناخت بهتر و دقیق‌تر دوطرف، مؤثر باشد. اگر آن جنبه مثبت را در کنار «توصیه‌های مؤکد شریعت به زندگی مشترک دائمی و پابندی به الزامات آن، پس از شناخت کفو و همسر» قرار دهیم و زندگی دائمی خود را بر آن اساس مبتنی کنیم، مطمئناً زندگی مستحکم‌تر و بامحبت، شیرین و بانشاط و سالم‌تری را تجربه خواهیم کرد.

ض) به یاد آوریم که مردان جوان مسلمان در عصر حضور پیامبر خدا(ص) و ائمه هدی(ع) علاوه بر امکان ازدواج دائم، امکان بهره‌مندی جنسی از زنان برده (خواه ملک خود آنان یا تعارفاتی که از سوی سایر مالکان به آنان می‌شد) را نیز داشتند.

رفتار مسلمانان آن زمان با زنان برده (خواه مسلمان یا غیرمسلمان) همچون رفتار جوامع امروزی بشر با روسپیان بود و گاه زنان برده را وادار به روسپیگری می‌کردند. باید پذیرفت که جوانان مسلمان امروز، محرومیت‌های بسیار شدیدی را نسبت به پیشینیان تحمل می‌کنند و از این جهت، شایسته اعتماد و تشویق و پاداش بیشتر دنیوی و اخروی‌اند.

ط) مطمئناً این راهکار مشروع، مثل راهکار ازدواج دائم، مشکلاتی را برای برخی زنان و مردان به وجود می‌آورد و برای بسیاری نیز منافع آشکاری دارد.

باتوجه به ضرورت آموزش و دادن آگاهی‌های لازم و کافی در خصوص ازدواج موقت و حدود آن به جوانان و خانواده‌ها، ضرورت مدیریت اجتماعی در خصوص

بهره‌گیری از ازدواج موقت، زمینه‌سازی‌های فرهنگی توسط رسانه‌ها، تصویب قوانین شفاف و... می‌توان بر منافع غیرقابل‌تردید آن افزود و زیان‌های آن را شدیداً کاهش داد.

اصولاً تمامی قوانین اجتماعی، درکنار منافع خود، زیان‌هایی نیز دارند. عقل و منطق حکم می‌کند که «چیزی که منافع آن بیش از زیان‌هایش باشد را باید پذیرفت و اگر زیان آن بر منافع فزونی داشت، باید آن را رها کرد».

داروهایی که برای درمان بیماری‌ها تجویز می‌شوند نیز برخی عوارض سوء را به‌همراه دارند، ولی هیچ صاحب‌خردی از تجویز آن‌ها، نتیجه نمی‌گیرد که داروساز در پی بیمارکردن جامعه بوده است. باید دارو را طبق دستور پزشک مصرف کرد تا نتیجه نیکویی حاصل گردد.

این داروی اجتماعی (ازدواج موقت برای جوانان غیرمتاهل) نیز علی‌رغم برخی عوارض جانبی، مطمئناً آرامش روانی جوانان و جامعه را تأمین می‌کند، مشروط بر آنکه از نسخه تجویزی شریعت محمدی(ص) تجاوز نشود و تمامی احکام و ابعاد شریعت در این خصوص، همچون توصیه پزشکی حاذق، مورد توجه جدی قرار گیرد. (ظ) اساساً در شرایطی که جوانان بسیاری از خانواده‌های فقیر یا متوسط ضعیف، امکان یافتن کار و داشتن درآمد کافی برای تشکیل زندگی مشترک دائمی را پیدا نمی‌کنند، راهکار ازدواج موقت، می‌تواند حداقل امکان رفع نیازهای طبیعی جنسی را برای آنان فراهم آورد.

این نگاه در شریعت محمدی(ص) را یکی از شاگردان معروف و دانشمند امام‌صادق(ع) و امام‌کاظم(ع) یعنی «هشام‌بن‌حکم» آشکارا بیان می‌کند (و شاید متن بیان او، عین سخنان یکی از دو امام باشد). در این نقل، تصریح می‌کند که «اگر



راهکارهای رفع نیاز جنسی برای فقیر و غنی وجود نمی‌داشت، امکان جاری کردن حد زنا بر افراد متخلف فقیر، وجود نمی‌داشت»<sup>۱</sup>.

حال باید پرسید «آیا با وجود اعتراف همگان و حتی مسئولان اجتماعی به مسدود بودن راه‌های رفع نیاز جنسی برای جوانان امروز، می‌توان نسبت به خطاها و لغزش‌های جوانان سخت‌گیری کرده و آنان را مجازات کرد؟!».

می‌بینیم که «نظم اجتماعی» در احکام اسلامی کاملاً لحاظ شده است و «کیفر روابط ناسالم جنسی» را درجایی که «راهکاری مشروع» برای آنان در نظر گرفته، تجویز کرده است. ولی مسلمانان «راه مشروع بهره‌مندی را مسدود کرده‌اند» و از جوانان می‌خواهند که «از روابط ناسالم پرهیز کنند و گرنه کیفر می‌بینند». این رویکرد برخلاف رویکرد شریعت محمدی (ص) است. در اجرای توصیه‌ها و احکام شرعی در یک موضوع، نباید گزینشی عمل کرد، و گرنه از «نسخه شریعت» فاصله گرفته و «رفتارها و مطلوبات خود» را به نام شریعت، اجرا می‌کنیم. تردیدی نیست که هیچ‌کس ملزم به پذیرش مطلوبات نامشروع ما نیست.

بی‌نظمی‌های موجود در «روابط انسانی» و «بهره‌مندی از حقوق جنسی» ناشی از نگاه‌های خودخواهانه افراد به این قضایا است. اگر همه تصمیم بگیرند که حقوق انسانی و طبیعی دیگران را به رسمیت شناخته و در پی «محروم ساختن دیگران از

۱. علی بن ابراهیم، عن محمد بن عیسی، عن یونس، عن هشام بن الحکم قال: إن الله تعالى أحل الفرج لعل مقدرة العباد في القوة على المهر و القدرة على الامساک... فأحل الله الفرج لأهل القوة علی قدر قوتهم علی إعطاء المهر و القدرة علی الامساک، أربعة لمن قدر علی ذلك و لمن دونه بثلاث و اثنتين و واحدة و من لم یقدر علی واحدة تزوج ملک الیمین و إذا لم یقدر علی إمساکها و لم یقدر علی تزویج الحرّة و لا علی شراء المملوكة فقد أحل الله تزویج المتعة بأیسر ما یقدر علیه من المهر و لا لزوم نفقة... فعند ذلك وضع علیهم الحدود من الضرب و الرجم و اللعان و الفرقة و لو لم یغن الله کل فرقة منهم بما جعل لهم السبیل إلی وجوه الحلال لما وضع علیهم حدا من هذه الحدود... الکافی ۳۶۳/۵.

حقوقشان» نباشند، نظم و آرامش روانی و اجتماعی جامعه به گونه‌ای تأمین خواهد شد که کمترین خسارت و بیشترین منفعت را برای همه فراهم خواهد ساخت.

به‌هرحال، صحنهٔ اجتماع، صحنهٔ تعارض حقوق افراد است و «مدیریت صحیح» اقتضا می‌کند که با کمترین محرومیت‌ها و خسارت‌ها، از حداکثر حقوق افراد پاسداری شود. این مطلب را باید آویزهٔ گوش جانمان کنیم که «نمی‌توان اجتماعی زیست و هیچ بهایی برای آن نپرداخت. باید از برخی حقوق فردی خود، به نفع برخی حقوق مهم‌تر خود یا دیگران، چشم‌پوشی کنیم تا همزیستی مسالمت‌آمیز و آرام و دلنشینی را تجربه کنیم».

در برخی روایات نیز آمده است که «هیچ نعمتی به دست نمی‌آید مگر آنکه نعمت دیگری از دست می‌رود» (لن تنال نعمة إلا بزوال اخرى). ازدواج موقت، که برای جوانان یک نعمت است، مطمئناً برخی نعمت‌های دیگر را از آنان خواهد گرفت. پس هرگاه در مقام معادله، این نعمت اهمیت بیشتری برای آنان یافت، معقول و منطقی است که برخی نعمت‌های کم‌اهمیت‌تر را نادیده بگیرند و اگر سایر نعمت‌ها بااهمیت‌تر از نعمت ازدواج موقت باشند، طبیعتاً باید این موضوع را نادیده بگیرند.

امیدوارم روزی برسد که امکان ازدواج دائم، برای همهٔ جوانان و نیازمندان به ازدواج، فراهم گردد و زندگی‌ها، پر از محبت و شادی و نشاط گردد و بنیان خانواده محکم و استوارتر از پیش شود.

## پاسخ به چند پرسش دربارهٔ «ازدواج موقت»

۱. متعه در چه جامعه‌ای حلال اعلام شد و در چه شرایطی تجویز گشت؟

در جامعه اسلامی زمان حضور پیامبر خدا(ص) و در شرایطی که برخی مردان دور از دیار خود بوده و به همسران خود و زنان برده‌ای که مالک آنان بودند، دسترسی نداشتند.

۲. ویژگی جامعه پیامبر در مورد زنان چگونه بود؟ آیا باکرگی دختر ارزش محسوب می‌شد یا اینکه زن فقط به پاکدامنی و نجابت شهرت داشت کفایت می‌کرد به‌دیگر سخن، آیا زنان جوانی که به پاکدامنی شهره بودند ولی باکره نبودند، می‌توانستند به راحتی ازدواج کنند یا خیر؟

الف) باکرگی دختر ارزش اجتماعی خاص خود را داشت.

ب) پاکدامنی و نجابت زن، در اکثر موارد کفایت می‌کرد و آنان به راحتی می‌توانستند ازدواج کنند.

۳. چند همسری در عرف عرب قرن شش میلادی چه چهره‌ای داشت؟ آیا اصولاً زنان از چند همسر داشتن مردانشان ناراحت بودند یا اینکه اصولاً مسئله‌ای با این موضوع نداشتند؟

در تمامی جوامع بشری گذشته و حال که فرهنگ چند همسری رایج بوده و هست، حساسیت‌های خاص هر یک از همسران نسبت به دیگر همسران شوهر خویش وجود داشته است. حتی همسران پیامبر خدا(ص) هم به یکدیگر حسادت می‌ورزیده و گاه پیامبر را به عدم رعایت عدالت، متهم می‌کردند، هر چند با توضیحات رسول خدا از التهاب آنان کاسته می‌شد و آرامش برقرار می‌گردید.

البته شدت حساسیت نسبت به این موضوع (و هر موضوع حساسیت برانگیز دیگر) باتوجه به عمومیت و رواج این گونه روابط و مناسبات، تقلیل می‌یافت و با شرایط فعلی جوامع مدرن و یا درحال گذار، مثل ایران، قابل مقایسه نبوده و نیست. در زمان ما حساسیت‌ها و نگرانی‌های زنان، به مراتب شدیدتر از دوران حضور پیامبر خدا(ص) است.

۴. چرا خداوند در سوره نور رعایت عفاف و پاک‌دامنی را برای آنان که فرصت ازدواج دائم ندارند تجویز می‌کند و چرا خداوند نفرموده است، آن‌ها که فرصت ازدواج دائم ندارند از زنان بیوه و مطلقه به صورت متعه کام‌گیرند تا فرصت ازدواج برایشان به وجود آید؟

خداوند به آنانی که امکان ازدواج دائم را نداشتند و ندارند، توصیه به «عفاف و پاک‌دامنی» کرده است، یعنی آنان را از رویکردهای خلاف اخلاق و مخالف طبیعت (که مخالف شریعت هم هستند) منع کرده است.

آیا دلیل عقلی محکم یا نقل معتبری از صاحب شریعت وجود دارد تا نشان دهد که «رویکرد ازدواج موقت» خلاف عقل یا شرع است (به گونه‌ای که همه یا اکثریت عقلا یا متشرعان آن را پذیرفته باشند) یا ثابت کند که این رویکرد، از نوع رویکردهای «خلاف عفاف و پاک‌دامنی» است؟!

به گمان من، منظور خدای سبحان این است که سراغ «زنا یا لواط یا افراط در خودارضایی» نروید، چرا که این رویکردها برخلاف «عفاف و پاک‌دامنی» و مخالف طبیعت و اخلاق انسانی است.

اگر در این آیه به صورت خاص، سخنی از «متعه» نیامده است و از عنوان کلی «عفاف» بهره گرفته است، در آیه دیگر (النساء، ۲۴: فما استمتعتم به منهن فاتوهن أجورهن فريضة ولا جناح عليكم فيما تراضيتن به من بعد الفريضة) به این رویکرد

پرداخته است تا ثابت شود که یکی از موارد عفاف و یا منجر به عفاف، رویکرد «ازدواج موقت» است.

در روایتی از امام موسی بن جعفر (ع) در مورد ازدواج موقت آمده است: «هی حلال مباح مطلق لمن لم یغنه الله بالتزویج فلیستعفف بالمتعة: این مطلب مباح و آزاد است برای کسی که خداوند او را با ازدواج دائم از ازدواج موقت بی‌نیاز نکرده است، چنین کسی می‌تواند عفاف ورزد و به‌وسیله بهره‌بردن از ازدواج موقت، کافی ۴۵۲/۵ و ۴۵۳). پس با برداشت امام کاظم (ع) ازدواج موقت یکی از مصادیق عفاف است که خدای سبحان در سوره نور به آن فراخوانده است.

به‌یاد آوریم که هیچ دانشمند و حکیمی را نمی‌توان یافت که در مواجهه عمومی، با یک جمله و یا یک متن مختصر، تمامی نظریات و مطالب ارزشمند خود را بیان کند، که مختصرگویی برای مخاطبان عمومی، برخلاف حکمت است. بنابراین، خدای علیم و حکیم نیز در صدد بیان تمام مطلوبات خویش در یک آیه یا یک سوره نبوده و نیست و باید تمامی قرآن را برای پیدا کردن مطلوبات خدا، جست‌وجو کرد و به حقایق آشکار آن ملتزم شد.

۵. ویژگی جامعه امروز ایران چگونه است؟ آیا «باکری» دختر امری مهم در انتخاب شدنش توسط مردان دارد یا امری فرعی و حاشیه‌ای است؟

در رویکرد عرفی جامعه ایران، موضوع «بکارت دختر» امری مهم و حیثیتی است ولی ازدواج با غیرباکره (در شرایط ظاهری برابر) حتی اگر از نظر نجابت و ایمان، بر باکره برتری داشته باشد، با رویکردی منفی مواجه می‌شود.

این رویکرد عرفی، از نظر شریعت محمدی (ص) دارای دو سویه مثبت و منفی است. یعنی از نظر شریعت، ازدواج با باکره، در شرایط برابر از نظر ظاهری و باطنی، توصیه شده است و امری مثبت تلقی می‌شود ولی «ازدواج با غیرباکره‌ای که دارای

نجابت و ایمان باشد، ارزشمندتر از ازدواج با باکره‌ای است که از نظر نجابت یا ایمان، در سطحی پایین‌تر است».

بنابراین و به‌گمان من، باید بین رویکرد شریعت با رویکرد عرفی (متشرعان) تفاوت بگذاریم. یعنی رفتاری‌های اجتماعی و رویکردهای ناعادلانه عرفی را نباید و نمی‌توان به حساب شریعت گذاشت و یا «این آثار منفی عملکرد و رویکرد عرف» را مانعی برای ارائه «راهکار شرعی» دانست.

۶. اگر هدف، حل مشکلات جنسی جوانان است، آیا جوانان فقط پسران هستند و دختران در این مورد هم مثل بقیه موارد در جامعه به حساب نمی‌آیند؟! و اگر مشکل دختران نیز است، باتوجه به جواب سؤال ۵، دختر چه باید بکند؟! شما خود در مقاله‌تان اذعان کرده‌اید که فرقی بین دختر و پسر نیست ولی جامعه چگونه نگاه می‌کند، قدری دورنگر باشیم! و البته لطفاً آن روایت امام‌صادق را ارجاع ندهید که، بسیاری از چیزها را ممکن است شما نپسندید ولی خدا می‌پسندد. پس چون جامعه برای دختران نمی‌پسندد، دختران هرچه بیشتر محرومیت بکشند؟!!

همان‌طور که در متن پرسش آورده‌اید، من در متن مقاله‌ام اذعان کرده‌ام که «از نظر شریعت محمدی (ص) هیچ تفاوتی بین دختر و پسر، در بهره‌گیری از امکان ازدواج موقت نیست».

مشکل موجود در مورد دختران در جوامع اسلامی (مثل ایران) مشکلی ناشی از «قانون شرع در مورد ازدواج موقت» نیست بلکه ناشی از «رویکرد عرفی» است، که در برخی موارد، برخلاف رویکرد شریعت است.

من در متن همان مقاله، بارها تأکید کرده‌ام که «کارشناسان مسائل اجتماعی و متخصصان جامعه‌شناسی و روان‌شناسی و حقوق و فقه، باید در کنار هم بنشینند و نسبت به حل مشکل «تعارض پدید آمده بین رویکرد شریعت با رویکرد عرف» راهکارهای مناسب را پیدا کنند.

عمده‌ترین دغدغه من در مقاله منتشر شده در روزنامه «هم‌میهن» تعارض شدید موجود بین «رویکردهای شریعت و عرف، در مورد دختران» بود، چرا که نگاه مردسالارانه موجود در فرهنگ رایج اسلامی و ایرانی، پذیرش رویکرد شریعت در مورد پسران را آسان‌تر جلوه می‌دهد.

می‌بینید که «واقعیت جامعه ایران و فرهنگ حاکم بر آن، محرومیت دختران را در پی داشته و دارد» و البته راهکار ازدواج موقت در شریعت محمدی (ص) با این واقعیت ناسازگار است و آن را تأیید نمی‌کند.

اگر توصیه کرده‌ام که «در جوامعی که فرهنگ عمومی و عرف رایج، وجود هرگونه رابطه دختر و پسر را قبل از ازدواج دائم، موجب هتک حیثیت و شرافت خانوادگی می‌دانند و تاب تحمل برخی همراهی‌ها را ندارند، مراعات اذن پدر و حفظ شرافت خانوادگی، خصوصاً از سوی دختران، عقلاً لازم است. بی‌توجهی به این امر، گاه منجر به خشونت‌ها و جنایت‌هایی شده و می‌شود که عقل و نقل بر لزوم پرهیز از آن تأکید می‌کنند» به این نکات هم اشاره کرده‌ام که:

الف) در محیط‌های اجتماعی بسته‌تر (که امکان رضایت خانواده‌ها فراهم نیست) اگر امکان ازدواج دائم برای جوانان فراهم نباشد و امکان برطرف کردن نیازهای جنسی از طرق مشروع دیگر نیز وجود نداشته باشد، به‌گونه‌ای که امکان ارتکاب گناه و استفاده از راه‌های نامشروع تقویت شود، برخی روابط رقیق‌تر جنسی بین دختر و پسری که به یکدیگر احساس تمایل می‌کنند (علی‌رغم عدم رضایت پدر یا خانواده دختر) از باب «ضرورت» مشروعیت می‌یابد... (برای دیدن تمام متن، به مقاله یادشده مراجعه شود).

ب) در شرایط فرهنگی امروز جوامعی مثل ایران، که فضای اجتماعی آن بسته و بی‌توجه به طبیعت و احساسات انسانی جوانان است و فراوانی مشکلات اقتصادی، مانع ازدواج دائم و تشکیل زندگی مشترک آنان شده است، به پدر و مادرها نیز

توصیه می‌شود که از برخی سخت‌گیری‌ها بپرهیزند و به رابطه کنترل‌شده و تحت‌نظارت خانواده‌ها، رضایت دهند تا خدای نخواستہ شاهد تعدی و گناه فرزندان خویش نباشند... طبیعتاً دختران در این رابطه سالم، باید بیشتر مراقب باشند تا گرفتار مشکلات اجتماعی ناشی از عدم مراقبت، نشوند.

پ) تغییر نگرش فرهنگی در این خصوص، گرچه دشوار می‌نماید ولی با تدبیر و اندازه‌گیری صحیح، می‌توان به آن رسید. بسیاری از امور اجتماعی در جوامع اسلامی، ریشه در تعصبات و فرهنگ جاهلیت دارد و توصیه شریعت محمدی(ص) که مبتنی بر رحمت و گسترش محبت است، برخلاف عادات و سنن اجتماعی آن‌ها است.

ت) باتوجه به فرهنگ «ضد شرعی» موجود در جامعه امروز ایران... درمورد زنان بیوه، علی‌رغم توصیه‌های مکرر و تأکیدهای فراوان شریعت محمدی(ص) به ازدواج مجدد، برخلاف توصیه‌های شریعت رفتار می‌کند، البته تغییر فرهنگ درمورد [ازدواج موقت] «دختران» دور از انتظار جلوه خواهد کرد، ولی مطمئناً می‌توان با برنامه‌ریزی صحیح فرهنگی، این مطلب را به‌عنوان درخواست عمومی جوانان جامعه مطرح کرد.

ث) به‌گمان من، جوانان باید خود پیش‌قدم شوند و با تشکیل همایش‌های مشترک علمی، در محیط‌های علمی و یا مراکز مذهبی، باحضور پدر و مادرها، این «حق طبیعی» خود را مطالبه کنند. باید در دانشگاه‌ها و دبیرستان‌ها، نشست‌های علمی برپا شود و در یک کلام، با نهضتی فراگیر و تبلیغاتی مناسب، مسئولان جامعه را به تدوین قانون و برنامه‌ای مدون و علمی در این خصوص وادار کنند و زمینه رسیدن به حقوق خویش را فراهم کنند....

ج) باید از پدر و مادرهایی که راهکار ازدواج دائم، نیازهای فروکش‌کرده جنسی‌شان را به‌طور طبیعی برآورده می‌کند پرسید که: در هنگامه‌ای که «وضعیت نامطلوب فرهنگی و اقتصادی خانواده و جامعه» راه بهره‌مندی‌های طبیعی و امکان ازدواج دائم را بر جوانان بسته است، دختران و پسران جوان و محجوبی که «دیو



سرکش اشتباهی جنسی» را درهنگامه «شور و نشاط جوانی» سال‌های طولانی به‌بند می‌کشند و قهرمانانه دربرابر آن ایستادگی می‌کنند، آیا باز هم باید «محرومیت طولانی» را تجربه کنند تا شاید دری به تخته بخورد یا دلی برای آنان بسوزد و آب «ازدواج دائم» را بر «آتش نیازهای جنسی» شان بریزد؟!

همه زنان شوهرداری که مخالفت با ازدواج موقت را «از منظر نفع و ضرر خویش» تجربه کرده‌اند، آیا برای یک‌بار «از منظر نفع و ضرر فرزندان جوان خویش» به این مطلب اندیشیده‌اند؟! آیا در یک بحث صمیمی و دور از «شرم و حیای فرزند و مادری» نظر فرزند خویش را پرسیده‌اند؟!

آنانی که «نیازهای جنسی خود را از طریق ازدواج دائم برطرف کرده و می‌کنند» و اکنون در جایگاه پدر یا مادر قرار گرفته‌اند، برای فرزندانی که «درستی اندام و سن بلوغ و برخی قرائن و شواهد دیگر، بر اشتیاق و اشتباهی جنسی شان گواهی می‌دهد» و خود می‌دانند که «تشکیل زندگی مشترک و تأمین هزینه‌های کمرشکن مسکن، خوراک، پوشاک، تحصیل و کار» امکان منطقی «ازدواج دائم فرزندان» را شدیداً پایین آورده است، آیا مسئولیتی در قبال «نیاز فوری جنسی فرزندان» ندارند؟!

آیا فقط در برابر «خوراک و پوشاک و مسکن و تحصیل» فرزندان، مسئولیت شرعی و قانونی دارند؟ آیا ارزش توجه به نیاز جنسی شدید، کمتر از توجه به نیاز آنان به خوراک و پوشاک است؟ آیا در شریعت محمدی (ص) تفاوتی بین «حق ازدواج» و «حق پوشاک و خوراک و مسکن» گذاشته‌اند؟!

آیا رویکردهای عرفی ما، با توصیه‌های شریعت در این زمینه، هماهنگ است؟!

(چ) به‌گمان من، تصمیم‌گیری نسل‌های میان‌سال و کهن‌سال، درمورد «ضرورت‌ها و عدم ضرورت‌های مربوط به نیازهای جنسی جوانان» کاری غیرعادلانه و غیرمنطقی است، چرا که «امکان درک حقیقی کم و کیف آن نیازها» برای نسل‌هایی که دوران جوانی را پشت‌سر گذاشته‌اند، به‌گونه‌ای واقعی، وجود ندارد.

گمان می‌کنم که «سوءاستفادهٔ میان‌سالان، از راهکاری که عمدتاً اختصاص به جوانان دارد (ازدواج موقت) بار دیگر جوانان را به محرومیت کشانده و می‌کشاند».

در روایتی معتبره از امام صادق (ع) نقل شده است که به پرسشی از امکان ازدواج موقت با دختران باکره، پاسخ دادند: «آیا این راهکار جز برای آنان قرار داده شده است؟!...».

۷. فرض کنید در جامعه، متعه رواج پیدا کرد، ولی همچنان، دوشیزگی دختر اهمیت داشت. آیا به عواقب این کار فکر کرده‌اید؟ جامعه ما در آن زمان با پسرانی مواجه است که از سن ۲۰ سالگی تا ۲۹ سالگی (متوسط سن ازدواج پسران در حال حاضر و نه در آن زمان) با زنان مختلف «متعه» کرده‌اند. و پس از کسب تمام لذت‌ها، به سراغ دختران «دست‌ناخورده» خواهند آمد، آیا دختر در اینجا احساس حقارت نخواهد کرد. دختری که مجبور است، همسر پسری شود که بارها و بارها و با زنان مختلف هم‌بستر بوده است! پسر را در نظر آرید، پسری که در این سال‌ها، نیازهای جنسی‌اش توسط زنان مطلقه، بیوه و یائسه، رفع شده است. باتوجه به شرایط سخت ازدواج دائم (چون ترویج ازدواج موقت پاک‌کردن صورت مسئله‌های دیگر است)، آیا رغبتی به ازدواج دائم خواهد داشت؟ این خود سن ازدواج پسر و به تبع آن سن ازدواج دختر را بالاتر نخواهد برد؟! پسری که تنوع‌طلبی جنسی را تجربه کرده است، آیا پایبند به یک‌نفر خواهد بود؟! و این عدم پایبندی، آیا خود زمینه‌ساز مشکلات حادث‌تر بعدی نخواهد بود؟ آیا تمام این‌ها ظلم به دختران نیست؟!.

الف) استفادهٔ دختران از راهکار «ازدواج موقت» لزوماً مرادف با «ازدست‌دادن بکارت» نیست. در متن مقاله یادشده به این نکته پرداخته‌ام که دختران می‌توانند با پسران شرط کنند که استفادهٔ جنسی آنان محدود به «عدم زناشویی» باشد. بنابراین، می‌توانند مثل دوران نامزدی و یا انتظار تشکیل آغاز زندگی مشترک، علی‌رغم عقد شرعی و رسمی (که گاه به یکی دو سال می‌رسد) از زناشویی پرهیز کنند و از سایر بهره‌مندی‌های جنسی بهره ببرند.

ب) فرض کنید که در جامعه‌ای ملتزم به قوانین شریعت و فرهنگ خاص آن (و نه مثل ایران امروزی) رویکرد «ازدواج موقت» رواج پیدا کرد، اگر همچنان دخترانی باشند که خود را در برابر نیازهای طبیعی جنسی محافظت کنند و از این امکان طبیعی و شرعی استفاده نکنند، به‌رحال (از منظر مردان و پسران) دارای مزیت و فضیلت نسبی «باکره‌بودن» خواهند بود که امکان انتخاب خویش را در شرایط برابر با سایر دختران، افزایش داده‌اند. البته این مزیت، چندان دارای اهمیت نخواهد بود که همه شرایط و مزایای دیگر را از یادها ببرد یا آن‌ها را از ارزش تهی کند.

پ) دخترانی که خود را حفظ کرده‌اند و هیچ‌گونه رابطه جنسی قبل از «ازدواج دائم» نداشته‌اند، اگر سایر مزایای وجودی آنان با دیگر افراد برابر باشد، می‌توانند از میان خواستگاران بیشتری نسبت به دیگران، همسر خود را برگزینند، چرا که خواستگاران بیشتری خواهند داشت.

ت) تصور شما نسبت به روابط پیش از ازدواج در جوامع غیراسلامی و خصوصاً غربی چیست؟ آیا تمامی آن روابط را غیراخلاقی و نامشروع ارزیابی می‌کنید؟! تردیدی نیست که در عرف همان جوامع نیز بین «روسپیان» که از روابط جنسی به‌عنوان «کسب و کار» بهره می‌گیرند با «زوج‌هایی که روابط مستمر انسانی قبل از ازدواج دائم دارند» تفاوت آشکاری می‌گذارند و هرگز این دو رویکرد را «یکسان» فرض نمی‌کنند.

به‌گمان من، دیدگاه شریعت محمدی (ص) این است که تمامی روابط تعریف‌شده انسانی که مبتنی بر اخلاق و منطبق باشند، مشروع‌اند، مگر آنکه در متون اولیه شریعت، نهی صریح و معتبری درمورد آن رسیده باشد.

ث) تنوع‌طلبی جنسی، امری است که از نظر احکام شریعت، حرام نیست. زن و مرد در تنوع‌طلبی جنسی و یا پرهیز از آن، حکم مشابهی دارند. گرچه تنوع‌طلبی

افراطی برای هر دو جنس، اخلاقاً مذموم و ناپسند است و در نتیجه از نظر حکم شرعی «مکروه» شمرده می‌شود.

ج) از نظر امکان تحقق خارجی تنوع‌طلبی جنسی، می‌دانیم که در «ازدواج دائم» این راهکار مبتنی بر نظریه رایج، امکان بهره‌مندی مرد را چهار برابر زن می‌داند. یعنی به‌صورت هم‌زمان، مرد می‌تواند چهار همسر دائمی اختیار کند، در حالی که زن نمی‌تواند بیش از یک همسر دائمی داشته باشد.

چ) درباره «ازدواج موقت» مایلم به اطلاع برسانم که (اگر بحث کراهت شرعی تنوع‌طلبی و زشتی هم‌خوابگی با افراد متعدد از نظر عرف را نادیده بگیریم) تنها موردی که از نظر شرعی می‌توان «ادعای برابری جنسی زن و مرد» را مورد توجه قرار داد و آن را به نظریه رایج فقهی تحمیل کرد، همین مورد است.

این موضوع را در چند نکته شرح می‌دهم. خواهشمندم از یاد نبرید که تنوع‌طلبی جنسی از منظر شریعت، نهایتاً امری ناپسند است (اما نه در حدی که آن را تحریم کند، چرا که اساساً این موضوع کاملاً خصوصی و فردی است و با خصوصیات فردی افراد، رویکردها متفاوت می‌شود):

۱. نظریه رایج فقهی شیعه، در مورد زنان یائسه (که احتمال حاملگی برای آنان وجود ندارد) رسماً معتقد است که این گروه از زنان، در ازدواج موقت عده ندارند و می‌توانند پس از زناشویی با مردی که زمان توافق شده آنان سپری شده، بلافاصله با مرد دیگری ازدواج موقت کنند.

۲. از مجموع ادله‌ای که در بحث ازدواج دائم و موقت و در خصوص «رعایت عده برای زن» وارد شده است، چنین برمی‌آید که «اساس وجوب مراعات عده، به‌خاطر اطمینان یافتن و آگاه شدن از عدم حاملگی است». حال اگر عمل زناشویی صورت نگیرد یا با وسایل پیشگیری انجام شود و اساساً به‌هرگونه‌ای که علم به

عدم حاملگی حاصل شود، لزوم مراعات عدّه از زن ساقط می‌شود و می‌تواند بلافاصله با مرد دیگری ازدواج کند.

۳. از آنجایی که ذات این ازدواج، موقت است و با اتمام زمان توافق‌شده اولیه (و یا با توافق بر پایان‌دادن به رابطه ازدواج موقت، هرچند در توافق اولیه طولانی‌تر بوده باشد) و بدون طلاق، این ازدواج پایان می‌پذیرد، زنان نیز می‌توانند در تنوع‌طلبی، هم‌پای مردان باشند.

۴. در ازدواج موقت، ثبت رسمی یا قرارداد قابل ارائه به غیر (که در ازدواج دائم لازم است) لازمه آن نیست، بلکه «معاطاة: رضایت همراه با اقدامی که نشانگر این رابطه انسانی باشد» کفایت می‌کند.

ح) ازدواج دائم مبتنی بر انگیزه‌هایی است که معمولاً در ازدواج موقت موردنظر طرفین قرار نمی‌گیرد. بحث ادامه نسل و داشتن فرزند و تربیت آنان در محیطی آرام و باثبات، نکته‌ای اساسی در ازدواج دائم است.

باتوجه به اینکه در ازدواج موقت، جدایی زوج بسیار آسان است و گاه با کوچک‌ترین دلخوری، به رابطه مزبور پایان داده می‌شود ولی در ازدواج دائم، جدایی زن و مرد تابع مقرراتی است که به‌راحتی فراهم نمی‌شود، زن و مرد انگیزه لازم برای تولید نسل در ازدواج موقت را ندارند ولی امنیت بیشتر برای ثبات زندگی در ازدواج دائم، انگیزه کافی برای همسران فراهم می‌کند تا بچه‌دار شوند و به تربیت طولانی‌مدت فرزندان در کنار پدر و مادر، امیدوار باشند.

بنابراین، ازدواج موقت نمی‌تواند تمامی مطلوبات آدمیان را برآورد و به‌همین دلیل، بازار آن از این طریق، بی‌رونق نخواهد شد.

اگر انگیزهٔ بچه‌دار شدن و تربیت فرزندان از رونق افتاده است، بیشتر ناشی از وضعیت نامطلوب اقتصادی و فرهنگی و اجتماعی است، که تصور آن سبب دورباش دادن‌های مکرر شده و می‌شود.

خ) چه در ازدواج دائم و چه در ازدواج موقت، فرض این است که «ازدواج» صورت می‌گیرد. یعنی یک دختر و یک پسر یا یک زن و یک مرد باهم پیمان می‌بندند. بنابراین نسبتی مساوی بین مذکر و مؤنث وجود دارد و نمایشی از ظلم و ستم دیده نمی‌شود.

اگر ظلمی به دختران در جوامعی مثل ایران می‌شود، از جانب شریعت نیست بلکه از جانب عرف و جامعه‌ای است که رویکرد خود را از رویکرد شریعت برتر می‌داند و متأسفانه به توصیه‌های شریعت توجه نمی‌کند.

۱. ویژگی جامعهٔ رسول‌الله چه بوده است که زنان مطلقه و بیوه به‌راحتی ازدواج مجدد می‌کردند، اما در جامعهٔ ما، زنان مطلقه و بیوه، نه‌تنها امکان ازدواج مجدد برایشان نیست بلکه، همیشه به چشم سوء به آن‌ها نگاه می‌شود، آیا رواج «متعّه» مشکل این زنان را حل می‌کند یا تشدید؟

اساساً در عرف عرب قبل از اسلام، ازدواج دائم و مجدد و مکرر زنان شوهر از دست داده و یا زنان مطلقه، امری رایج بوده است و مشکلی با رویکرد شریعت محمدی در این خصوص نداشتند.

مثلاً «اسماء بنت عمیس» ابتدائاً همسر دائمی «جعفر بن ابی طالب» برادر امیرالمؤمنین علی (ع) بود. پس از شهادت جعفر، به همسری دائم «ابوبکر» درآمد و «محمد بن ابی‌بکر» را به دنیا آورد. پس از وفات خلیفهٔ اول (ابوبکر) به همسری دائم امام علی بن ابی‌طالب (ع) درآمد.

اصل بر این است که مدعیان پیروی از شریعت محمدی (ص) به رویکردهای شریعت ملتزم باشند، ولی داستان ازدواج و روابط خانوادگی، صرفاً از شریعت تأثیر

نمی‌پذیرد بلکه مناسبات فرهنگی قومی و ملی و تعصبات کورِ جاهلی نیز بر آن سایه افکنده و می‌افکند. مشکل این بانوان با التزام جامعه به فرهنگ اسلامی حل خواهد شد.

اگر رواج ازدواج موقت، مبتنی بر مطالعات علمی دقیق و محاسبات روشن جامعه‌شناسانه و روان‌شناسانه و برآوردهای حقوقی دقیق و نظارت کارشناسان اجتماعی باشد، مطمئناً یکی از راه‌های مثبت برای این گروه از بانوان، ازدواج موقت خواهد بود. بسا که زندگی موقت آنان با متجلی‌ساختن مزایای اخلاقی و توانایی‌هایشان، تبدیل به ازدواج دائم گردد.

۹. آیا به حاملگی‌های ناخواسته فکر شده است؟ اگر در طی این‌گونه روابط، حاملگی رخ دهد، مسئولیت بچه‌به‌عهده چه کسی است؟ باتوجه به اینکه سقط‌جنین در کشور ما غیرقانونی است و آن‌هایی که مبادرت به این کار می‌کنند، در جاهای نامناسب از لحاظ بهداشتی و... است، چه کسی خطر را متحمل می‌شود؟ جان چه کسی به‌خطر می‌افتد؟ اگر فرض را بگیریم که سقط‌جنین ممکن نشد یا اینکه، در زمان نامناسب حاملگی فهمیده شد و زن ناگزیر بود که فرزند را به‌دنیا آورد، مسئولیت مالی، تربیتی و... به عهده چه کسی است؟ آیا در این حالت باز «زن» و کودک قربانی نخواهند شد؟ اگر زن، کودک را خود بزرگ کند، علاوه بر نگاه‌ها و طعنه‌های جامعه، خود باید به‌تنهایی، بار مسئولیت یک انسان را به‌عهده گیرد، کودک بدون پدر، بزرگ خواهد شد، و مشکلات خاص خود را پیدا خواهد کرد و... اگر بچه به پرورشگاه سپرده شود، نیز، مشکلات عدیده‌ای برای انسان به‌خاطر تنها رفع یک هوس نهاده است، آیا آینده انسان‌ها از رفع هوس‌های زودگذر کم‌اهمیت‌تر است؟ حتماً فیلم «شوکران» را دیده‌اید، آینده زن و مرد آن فیلم چه شد؟ هزینه کلام یک گزاف‌تر بود؟

مسئولیت فرزندِ ناشی از ازدواج موقت، همچون ازدواج دائم برعهده پدر فرزند است. نفقه او واجب است و ارث هم می‌برد.

زن در ازدواج موقت می‌تواند با مرد شرط کند که از ابتدای ازدواج یا در صورت حامله شدن، نفقه مورد توافق زن را نیز بدهد.

می‌بینید که تمامی نگرانی‌های مذکور در پرسش، ناشی از ناآشنایی جامعه به احکام مربوط به ازدواج موقت است.

تفاوت ماهوی این ازدواج با نوع دائم، در این است که: «در ازدواج دائم، اصل بر ارث بردن زن و وجوب نفقه او بر مرد است، ولی در ازدواج موقت، اصل بر عدم ارث و نفقه است». این به معنای آن است که «اگر در ضمن قرارداد ازدواج موقت، شرط کنند که نفقه پرداخت شود و از یکدیگر ارث ببرند، مخالف شرع نیست و عمل برطبق قرارداد واجب می‌شود. ولی اگر چنین شرطی نکنند، از یکدیگر ارث نمی‌برند و نفقه زن، واجب نخواهد بود. اما در ازدواج دائم، حتی اگر نفقه را تعیین نکنند و اساساً به آن نپردازند، خودبه‌خود نفقه‌ای در حد متعارف بر مرد واجب خواهد بود».

۱۰. اگر دختر باکره‌ای اقدام به متعه کند، پس از آن چه آینده‌ای برایش قابل تصور است؟ آیا جز این است که این دختران، شانس کمی برای ازدواج دائم دارند و تا آخر عمر تبدیل به کالای جنسی برای مردان هوس‌ران خواهند شد؟

پاسخ این پرسش را در پاسخ سئوالات ۷ و ۸ شما داده‌ام. اولاً، لازمه هر ازدواج موقتی از دست دادن بکارت نیست؛ ثانیاً، چرا تصور می‌کنید که باید هزینه ازدواج موقت، تبدیل شدن به کالای جنسی برای مردان هوس‌ران باشد. لطفاً توضیحات پیشین را مرور کنید تا معلوم شود که چنین نیست؛ ثالثاً، مشکلات شمرده شده در تمامی پرسش‌های شما، ناشی از رویکرد غلط عرف، در جوامعی مثل ایران است و ارتباطی به «طرح شریعت محمدی» ندارد.

۱۱. فرق روابط خارج از ازدواج که در غرب رایج است با «متعه» چیست، چه آنکه خودتان این دو را قابل مقایسه دانسته‌اید؟



اگر در روابط پیش از ازدواج که در غرب رواج دارد، زن فاقد همسر باشد و مرد نیز امکان بهره‌مندی از همسر خود را نداشته یا اصولاً فاقد همسر باشد و مراعات حاملگی و عدم آن بشود، تفاوتی بین آن رویکرد با مقوله «ازدواج موقت» وجود نخواهد داشت.

البته نظریه رایج فقهی شیعه و سخت‌گیری‌هایی در مورد خواندن صیغه عقد و لزوم مهریه، تفاوت‌هایی با رویکرد غربیان دارد که من مدافع آن نیستم.

۱۲. با رواج متعه، آیا شمار خیانت‌های مردان همسر دار افزایش نخواهد یافت؟ اثرات روانی که این خیانت در خانواده می‌گذارد و جنگ‌ها و نزاع‌های خانوادگی و... مترتب چه کسانی می‌شود، جز این است که بیشترین آسیب را همسر آن فرد و فرزندانش (همان جوان‌هایی که وزیر کشور دلش برایشان کباب است) خواهند دید!؟

الف) من هیچ نسبتی بین دفاع از نظریه شریعت محمدی (ص) و دفاع از وزیر کشور دولت نهم نمی‌بینم.

همه می‌دانند که نه به لحاظ سیاسی و نه فقهی و علمی، بنده با ایشان هم‌جهت نبوده و نیستم و اصولاً ایشان را در طرح این موضوع، معذور نمی‌دانم. دولت و حکومتیان، باید به مسئولیت‌های قانونی خود بپردازند و از دخالت در حوزه‌های علمی و نظری، پرهیزند.

پوشاندن ناتوانی‌های دولت در ایجاد اشتغال و امنیت شغلی و حل مشکل مسکن و جلوگیری از رشد تورم (که مانع اصلی بر سر راه ازدواج جوانان این مرز و بوم است) با طرح لفظی و ناپخته «رواج شتاب‌زده و کارشناسی نشده ازدواج موقت» نه ممکن است و نه از دید سیاست‌ورزان مخفی مانده و می‌ماند. وظیفه دولت چیزی است و مسئولیت آنانی که در حوزه مسائل علمی (خواه منتسب به شریعت باشد یا خیر) تلاش می‌کنند چیز دیگری است.

من از دیدگاه شریعت در این خصوص و با برداشت خود، دفاع می‌کنم و این موضوع را مقطعی ارزیابی نمی‌کنم. البته منتظر نقد علمی و فقهی مسئله می‌مانم و اگر استدلالی قانع‌کننده ببینم و یا بشنوم، از آن استقبال خواهم کرد.

ب) اگر نظر فقهی کسی این باشد که: «مردان دارای همسر، جز در موارد اضطراری (عدم امکان بهره‌مندی جنسی از همسر دائمی در مدتی طولانی) حق بهره‌مندی از این راهکار را ندارند» می‌تواند پاسخ دهد که این راهکار، موجب برهم خوردن نظام خانواده و ازدواج‌های دائم نخواهد شد.

فراموش نکنیم که خیانت‌ها در همه جوامع مدرن و در حال گذار، وجود داشته و خواهد داشت ولی نام «خیانت» را همچنان بر خود خواهد داشت. مهم این است که یک طرح و یا نظریه، منجر به تشدید فساد و خیانت نشود که در این خصوص، چنین است.

پ) اکنون که این مطلب رواج ندارد نیز شاهد خیانت‌های مختلف هستیم. باید هشیار بود که در صورت ضرورت طرح مجدد این مسئله، از آمار فعلی غفلت نکنیم و آن را به حساب مطلب جدید نگذاریم.

۱۳. واقعاً، استدلال شما، در باب اینکه هرکس اهل سوءاستفاده باشد، سوءاستفاده می‌کند و هرکس نباشد نمی‌کند، در نوع خود جالب توجه است. اولاً قانون چند همسری نیز به شدت زن‌ستیز است و فعالان حقوق زنان، به لغو این قانون مصرند. ثانیاً وقتی موضوعی رواج پیدا کند، افراد بیشتری به سمت آن جذب می‌شوند.

وقتی ازدواج موقت در جامعه رواج پیدا کند، به طوری که درصد زیادی از پسران، از این فرصت استفاده کنند، مطمئناً، درصد بیشتری از مردان زن‌دار نیز به سمت این موضوع گرایش پیدا می‌کنند (ولو اینکه در شرایط عادی فکر سوءاستفاده اصلاً به مخیله این مرد خطور هم نکند)، باتوجه به مخفی بودن و ارزان بودن و راحت‌تر بودن «متععه» احتمال خیانت این مردان افزایش می‌یابد. شما از مرحوم کلینی [شاهد] می‌آورید، ولی قانون مدنی ما چه می‌گوید؟ «مرد تا بی‌نهایت بار می‌تواند صیغه کند». و اگر الآن درصد کمی

هستند که این کار را می‌کنند به خاطر «قبیح» و «عدم پذیرش» این موضوع از سوی آحاد جامعه است، و الا در صورتی که صیغه، قبیحی نداشته باشد چرا فرد از این امکان استفاده نکند؟!.

اولاً. من از برداشت مورد قبول خود دفاع می‌کنم و مدافع قانون مدنی و برداشت‌های رایج فقهی و اجتماعی نیستم.

به گمان من، روایتی که از امام موسی بن جعفر (ع) نقل شده و تأکید کرده‌اند که: «این مطلب مباح و آزاد است برای کسی که خداوند او را با ازدواج دائم از ازدواج موقت بی‌نیاز نکرده است...» (هی حلال مباح مطلق لمن لم یغنه الله بالتزویج فلیستعفف بالمتعة...، کافی ۴۵۲/۵ و ۴۵۳) و روایت علی بن یقظین از ایشان که همین مضمون را دارد (و ما أنت و ذاک فقد أغناک الله عنها، کافی ۴۵۲/۵) ملاک تعیین کننده این مبحث است.

ثانیاً. کدام قانون را سراغ دارید که فرد یا افرادی از آن سوءاستفاده نکرده یا نکنند؟ من مدعی هستم که نمی‌شود به خاطر برخی سوءاستفاده‌ها، حقوق طبیعی دیگران را از آنان سلب کرد.

ثالثاً. بارها تأکید کرده‌ام و اکنون نیز می‌گویم که «باید کارشناسان و متخصصان علوم اجتماعی و انسانی و حقوق دانان و فقیهان، در کنار هم بنشینند و باتوجه به تمام جوانب قضیه، راه‌های مناسب بهره‌گیری جوانان از این حق مشروع و طبیعی را شناسایی کرده و آن را به جامعه عرضه کنند. این گونه از دغدغه‌ها کاسته می‌شود و بن‌بست‌ها گشوده خواهد شد.

۱۴. به نظر من همان‌طور که در بند ۱۲ هم گفتم، ضرر مادران، ضرر فرزندان‌شان هم خواهد بود و نه منفعتشان.

اگر اطمینان دارید که برداشت شما مورد قبول اکثریت جوانان این مرز و بوم یا جوامع اسلامی است، حق شما است و عیبی نیست که این گونه نظر دهید، ولی اگر آمارها برخلاف برداشت شما باشد، مطمئناً قضاوت شما نیز تغییر خواهد کرد.

۱۵. آنچه برای من و بسیاری از افراد دیگر مسئله است، «رواج» این موضوع است و نه خود این موضوع، انجام متعه کاملاً در حوزه خصوصی هر فرد قرار می‌گیرد و هرکسی باتوجه به فرهنگ خانواده‌اش و باورهایش می‌تواند، «متعه» کند یا نکند و صدالبته که عواقب آن را هم باید ببیند. ولی رواج «متعه» در جامعه، به علت ماهیت به‌غایت زن‌ستیزی که دارد، مورد نقد است.

من با عنوان «ماهیت به‌غایت زن‌ستیزی» ازدواج موقت، که شما بر آن تأکید ورزیده‌اید، موافق نیستم و دلایل خود را در پاسخ پرسش‌های پیشین شما ارائه کرده‌ام.

صرف‌نظر از این نکته، من هم با شما موافقم که در مقام عمل، این امر مربوط به حوزه خصوصی زندگی افراد است.

البته بازتاب اجتماعی روابط مستمر دو جوان دختر و پسر، پیش از ازدواج، نیز باید در نظر گرفته شود. در اینجا است که دوگانگی برداشت‌ها (مثبت و منفی) می‌تواند آینده این دو جوان و خانواده‌های آنان را دستخوش تحولات مثبت و منفی اجتماعی کند. بنابراین، نمی‌توان این ارتباط را «صرفاً مربوط به حوزه خصوصی زندگی افراد» دانست.

۱۶. و در آخر، با بهبود شرایط اقتصادی، تبلیغ برای رفع تبعیض‌های قانونی علیه زنان در امر ازدواج (مثل حق طلاق یک‌طرفه، تعدد زوجات و...) که زن را «برده» می‌همسر خود می‌سازد، و به‌نظر جامعه‌شناسان، همین قوانین میزان مهریه را بالا برده است و نشان‌دادن این موضوع که بسیاری از این قوانین لازمه شرع نبوده و مختص شرایط زمانی و مکانی قرن ششم میلادی و عرب جاهلیت بوده است و با تغییر این قوانین ضربه‌ای متوجه اسلام نمی‌باشد، سعی در تسهیل «ازدواج دائم» داشته باشیم، امری

پسندیده‌تر و عقلانی‌تر نسبت به رواج «منعه» نیست؟ چه آنکه رواج این پدیده، پاک کردن صورت مسئله‌های بزرگ‌تر و رفع تکلیف از آنان که مسئول‌اند، می‌باشد.

الف) من در مورد حق طلاق یک‌طرفه از سوی زن (خُلْع) مقاله‌ای را در سال ۸۱ یا ۸۲ منتشر کرده‌ام که نگارش جدیدتر آن را در آرشیو وبلاگ می‌توانید پیدا کنید. بنا بر این برداشت فقهی، سه‌گونه جدایی در احکام شریعت پیش‌بینی شده است: ۱. زن به تنهایی می‌تواند از شوهر خود جدا شود (خُلْع)؛ ۲. مرد نیز می‌تواند به تنهایی از زن جدا شود (طلاق)؛ ۳. هر دو می‌توانند با توافق از یکدیگر جدا شوند (مباراة).

ب) در مورد حقوق متقابل زن و مرد بر یکدیگر، قائل به تساوی و مماثلت حقوق آنان هستم. مسئولیت الزامی مردان از دید شریعت محمدی (ص) در همهٔ زمان‌ها، رفتار مبتنی بر معرفت و پذیرفته‌شده از سوی عقلای بشر در زندگی مشترک و نسبت به همسران است (وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ...، البقرة، ۲۲۸. وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَ يَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا، النساء، ۱۹).

پ) تسهیل در امر ازدواج دائم، توصیهٔ مکرر و مؤکد شریعت محمدی (ص) است. من هم در پایان مقالهٔ منتشره در روزنامهٔ «هم‌میهن» آرزو کرده‌ام که این مطلوب، برای همهٔ جوانان فراهم آید تا نیاز چندانی به ازدواج موقت وجود نداشته باشد.

در خاتمهٔ این پرسش و پاسخ مکتوب، مایلیم به اطلاع برسانم که رویکرد حقیقی شریعت محمدی (ص) در کلیهٔ احکام مربوط به روابط انسانی، مبتنی بر اصالت آزادی و مجاز بودن است (اصالة الاباحة عقلیه) مگر آنکه دلیلی اطمینان‌آور (عقلی یا نقلی) خلاف آن را ثابت کند.

موضوع «روابط جنسی» نیز مشمول این «قاعده کلی» است. بنابراین، تنها با دلایل قانع‌کننده عقلی یا نقل معتبر و اطمینان‌آور، می‌توان این «حق طبیعی» را محدود کرد، و گرنه به همان حکم اصلی خود (یعنی مباح و مجاز بودن عقلی) باقی خواهد ماند.

تعجب‌آور خواهد بود که «مدافعان آزادی و حقوق بشر» در این موضوع، مدافع محدودیت‌ها و سلب حقوق طبیعی باشند، آن‌هم با اتکا به چند «امکان و احتمال» برای برخی خسارت‌های ناشی از رویکردهای اجتماعی و مبتنی بر «تعصبات قومی» و فرهنگ «مردسالارانه».

از خدای بزرگ می‌خواهم که ما را قادران حجت مستمر و دائمی خود بر بشریت، یعنی «عقل» قرار دهد تا نه تنها به تحقیر او نپردازیم، که او را فراتر از هر حجت ظاهری، پاس بداریم و از او بهره‌گیریم و اقتضائات پایبندی به آن را دریابیم. او را سپاس می‌گویم که سلامتی و هشیاری‌ام داد تا این متن را بنگارم.

از شما که با پرسش‌های نسبتاً دقیق خود، سبب‌ساز جمع‌آوری و انتشار این پاسخ‌ها شدید و نشان دادید که با «تفکر» در پی دانش می‌گردید (که خود برترین عبادات است) نیز سپاسگزارم.

شاد و سالم و پیروز باشید.

۲۳ مرداد ۱۳۸۶، فریمان

## درمورد روابط دختران و پسران و نیازهای جنسی

۱. پیش از این در مطالب مربوط به «عقل و شرع» و برخی پاسخ‌های پیشین، توضیحاتی درخصوص روابط مشروع بین دختر و پسر (قبل از ازدواج دائم) ارائه شد.

اکنون نیز چند مطلب را به اطلاع می‌رسانم:

الف) در جوامعی که فرهنگ عمومی و عرف رایج، وجود هرگونه رابطه (جز ازدواج دائم) را موجب هتک حیثیت و شرافت خانوادگی می‌دانند و تاب تحمل برخی همراهی‌ها را ندارند، مراعات اذن پدر (یا مادر) و حفظ شرافت خانوادگی، خصوصاً ازسوی دختران، عقلاً لازم است.

ب) اگر فرهنگ حاکم بر خانواده دختر، به گونه‌ای است که ارتباطات مشروع قبل از ازدواج دائم را برمی‌تابند، تفاهم دختر و پسر (خصوصاً اگر با اطلاع خانواده‌ها باشد) در قراردادی شفاهی که مراعات منطق و اخلاق در آن شده باشد و تعیین حدود مورد رضایت طرفین در میزان بهره‌مندی از یکدیگر در آن شده باشد (که نام آن ازدواج موقت است) برای مشروعیت رابطه آنان کفایت می‌کند.

توافق یادشده می‌تواند مبتنی بر بهره‌مندی مطلق یا محدود جنسی باشد (که بستگی به رضایت طرفین قبل یا بعد از قرارداد یادشده دارد) یا با توافق در عدم

بهره‌مندی جنسی همراه باشد که در این صورت، صرفاً به محرمیت در تماس‌های جسمی عادی و صمیمیت بیشتر در محیط‌های عمومی و گفت‌وگوها و رفت‌وآمدها، می‌انجامد. البته می‌تواند بر روی «جواز بهره‌مندی‌های خاص جنسی و عدم جواز برخی بهره‌مندی‌های دیگر جنسی» توافق صورت گیرد. یعنی تعیین کمیت و کیفیت آن، شرعاً در اختیار هر دو طرف و با توافق و رضایت آنان است.

پ) در محیط‌های اجتماعی بسته‌تر (که امکان رضایت خانواده‌ها فراهم نیست) اگر امکان ازدواج دائم برای جوانان فراهم نباشد و امکان برطرف کردن نیازهای جنسی از طرق مشروع دیگر نیز وجود نداشته باشد، به گونه‌ای که امکان ارتکاب گناه و استفاده از راه‌های نامشروع تقویت شود، برخی روابط رقیق‌تر جنسی بین دختر و پسری که به یکدیگر احساس تمایل می‌کنند (علی‌رغم عدم رضایت پدر یا خانواده) مشروعیت می‌یابد، ولی عقلاً و شرعاً موظف به رعایت حداقل روابط جنسی خواهند بود. (الضرورات تنقذر بقدرها).

البته در شرایط فعلی جوامعی مثل ایران، به پدر و مادرها نیز توصیه می‌شود که از برخی سخت‌گیری‌ها بپرهیزند و به رابطه کنترل‌شده و تحت نظارت خانواده‌ها، رضایت دهند تا خدای نخواستہ شاهد تعدی و گناه فرزندان خویش نباشند.

ت) در ازدواج موقت یادشده، صرف توافق دو طرف و رضایت آنان و تعیین محدوده زمانی آن (که با رضایت یکدیگر قابل تمدید است) کفایت می‌کند و احتیاجی به گفتار یا رفتار خاص دیگر (مثل آنچه در ازدواج دائم وجود دارد) نیست.

۲. در پاسخ به پرسش‌های فراوانی که در مورد «خودارضایی» و «استمناء» و رویکرد شریعت محمدی(ص) نسبت به «تجویز یا تحریم» آن شده است، نظر مخاطبان را به چند نکته جلب می‌کنم:



الف) تردیدی نیست که رو آوردن به این کار در شرایط عادی و بدون نیاز واقعی و تبدیل آن به یک روند و تکرار آن در زندگی، خلاف فطرت انسانی و عقلاً ناپسند و از نظر علمی «ناهنجاری» و از نظر احکام شریعت، نامطلوب و ممنوع است.

ب) اقدام به آن در شرایط اضطراری (که امکان استفاده از راه‌های مشروع و پسندیده برای ارضای شهوت جنسی وجود ندارد) در حد رفع نیاز ضروری، جایز است.

پ) در خصوص «استمنا» دو گونه روایت در متون شیعی وجود دارد. در برخی از آن‌ها، سخن از «بازی کردن با آلت جنسی خویش» است و در برخی دیگر سخن از «نکاح نفس خویش» است.

گرچه اکثریت فقهای بزرگ، این دو مقوله را تفکیک نکرده و آن‌ها را ترجمان یکدیگر گرفته‌اند، ولی می‌توان گفت که این دو مورد، به لحاظ موضوعی با هم تفاوت‌هایی دارند، هر چند به لحاظ حکمی، تفاوتی نداشته باشند.

در مورد نخست، روایتی وجود دارد که از آن می‌توان حکم «عدم حرمت» را نتیجه گرفت<sup>۱</sup> و البته کراهت آن با دلایل دیگر ثابت می‌شود.

البته روایتی وجود دارد که امام علی (ع) فردی را به همین خاطر «اندکی تعزیر کرد»<sup>۱</sup> و روایتی دیگر آن را جزء «فواحش» قرار داده است<sup>۲</sup> که اکثر فقها، آن‌ها را حمل بر «حرمت» کرده‌اند.

---

۱. أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْبُرْقِيِّ عَنِ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ وَ حُسَيْنِ بْنِ زُرَّارَةَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنِ الرَّجُلِ يَعْثُبُ بِذِكْرِهِ بِيَدِهِ حَتَّى يَنْزِلَ قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ وَ لَمْ يَبْلُغْ بِهِ ذَلِكَ شَيْئًا. الاستبصار ۲۲۶/۴.

در مورد دوم، اگر مقصود آن باشد که فردی با وسایلی خارج از وجود خویش، اقدام به مفعول قرار دادن خود کند (که در مورد مردان غیر طبیعی شمرده می‌شود) ظاهر برخی روایات، بر حرمت آن دلالت می‌کند<sup>۳</sup> هرچند ظاهر بعضی دیگر بر عدم حرمت دلالت می‌کند.<sup>۴</sup>

البته برداشت رایج از این روایات، تعمیم آن به هر دو صورت فاعل یا مفعول و هر دو صورت استفاده از وسایل خارجی یا اعضای وجود خویش، بوده است.<sup>۵</sup>

به گمان من، برداشت رایج با ظاهر این روایات و مفهوم لغوی و اصطلاحی «نکاح» (النکاح نفسه) سازگار نیست و با حمل آن بر صورتی که خود را مفعول قرار دهد، سازگار است.

۱. مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ طَلْحَةَ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ أَنْ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَ أَبِي بَرَجَلٍ عَثَ بِذَكَرِهِ فَضْرَبَ يَدَهُ حَتَّى احْمَرَّتْ ثُمَّ زَوَّجَهُ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ. وسائل الشيعة ۳۵۲/۲۰.

۲. وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ زَرِينٍ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْخَضْخَضَةِ فَقَالَ هِيَ مِنَ الْفَوَاحِشِ وَ نِكَاحِ الْأَمَةِ خَيْرٌ مِنْهُ. وسائل الشيعة ۳۵۳/۲۰.

۳. مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي الْحِصَالِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدِ الطَّيَالِسِيِّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْنٍ عَنْ أَبِي نَجْرَانَ التَّمِيمِيِّ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي بصيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ يَقُولُ ثَلَاثًا لَا يَكَلِمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ - وَلَا يُنْظَرُ إِلَيْهِمْ وَلَا يَزَكِيهِمْ وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ، النَّاتِفُ شَيْبَةَ وَ النَّاكِحُ نَفْسَهُ وَ الْمُنْكَوحُ فِي ذُبْرِهِ. وسائل الشيعة ۳۵۳/۲۰.

۴. عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي يَحْيَى الْوَأَسِطِيِّ عَنْ إِسْمَاعِيلَ الْبَصْرِيِّ عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الذَّلِكِ فَقَالَ نَاكِحٌ نَفْسِهِ لَأ شَيْءٍ عَلَيْهِ. وسائل الشيعة ۳۵۳/۲۰.

۵. جواهر الكلام ۴۱/۶۴۷ تا ۶۴۹.

ت) نسبت به خودارضایی زنان نیز می‌توان گفت که؛ در مورد نخست، مشمول همان حکمی خواهند شد که برای مردان ثابت می‌شود.

در مورد دوم، باتوجه به تفاوت نقش زن و مرد (در فاعل و مفعول بودن) ظاهراً روایات موردنظر (النکاح نفسه) مشمول حال زنان نمی‌شود. بر فرض قبول شمول آن بر زنان، فقط استفاده از اشیاء خارجی را در بر می‌گیرد و آن را محکوم حکم می‌شمارد.

ث) در هر صورت، حکم به «حرمت استمنا» یا «حرمت نکاح نفس خویش» چه برای زن و چه برای مرد، در گرو خروج از حل تعارض اخبار (روایات) به نفع ادله حرمت است.

اگر تعارض اخبار را موجب «تساقط» بدانیم و در این مسئله به «اصل عدم حرمت» یا «اصل عدم تکلیف الزامی» که ناشی از «اصالة الاباحه عقليه» است، تمسک کنیم، در نتیجه آن به «عدم حرمت» خواهیم رسید (هرچند کراهت آن ثابت می‌شود) و اگر به «اصالة الحظر» یا «اصالة الاحتیاط» ناشی از آن تمسک شود، نتیجه آن «حرمت» خواهد بود.

ج) پیش از این و در جای خود این مطلب به اثبات رسید که «بیش از ۹۰ درصد فقهای شیعه، اصالة الاباحه عقليه را به عنوان مبنای نظری خویش برگزیده‌اند» هرچند در مقام عمل به آن وفادار نمانده و اکثریت عمده آنان «مبتنی بر اصالة الحظر و نتایج آن» فتوا داده و می‌دهند.

حق این است که مبنای نظری پذیرفته شده را باید پایه و اساس اظهارنظر قرار داد و در مقام فتوا هم به آن وفادار ماند که در این صورت، به نظریه «کراهت» خودارضایی منتهی خواهد شد.

۳. «استمنا به واسطه غیر» نیز یکی از فروع مسئله است. در متون روایی، روایات معتبره بسیاری وجود دارند که زن و شوهر (در ازدواج دائم یا موقت) می‌توانند به این طریق، نیاز جنسی خود را برطرف کنند.<sup>۱</sup> البته در این خصوص، اکثر قریب به اتفاق فقها نیز آن را از نظر شرعی مجاز دانسته‌اند.

۱۶ آذر ۱۳۸۴، مشهد

---

<sup>۱</sup>. الاستبصار ۱۰۵/۱. کافی ۴۷/۳.

**بخش چهارم:**  
**حق جدایی از همسر**



## طلاق، خلع و مباراة

### مقدمه

پرداختن به مسائل فقهی در عصر حاضر، واکنش‌های مختلفی را در پی داشته و دارد. برخی شدیداً به انکار آن پرداخته و قرن بیست‌ویکم را شایسته بهره‌گیری از قوانین کهن ۱۴۰۰ ساله، نمی‌دانند. آنان آشکارا خود را رها از قید فقه می‌دانند و اتکای به خرد فردی را کافی می‌شمارند.

گروه دوم، هر نوع بازنگری در فقه را به منزله «عدول از شریعت محمدی» ارزیابی کرده و آن را متأثر از «تجددطلبی» دانسته و کنش اصلاحی دینی را واکنشی به «بی‌دینی و اباحی‌گری» و همراهی با آنان، معرفی می‌کنند.

گروه سوم وجود دارند که «اصلاحات محدود» را در برداشت‌های دینی، مجاز شمرده و به آن بسنده می‌کنند و از هرگونه بازبینی در مبانی و یا اجماعیات و مشهورات فقهی، شدیداً پرهیز کرده و دورباش می‌دهند.

گروه چهارمی را می‌توان دید که بدون مبنای شناخته‌شده علمی، پا در وادی تغییر فتاوی گذاشته و نوآوری را به مسلخ تمسخر و استهزاء گروه اول و دوم می‌برند.

ولی این پایان ماجرا نبوده و نیست. می‌توان یک‌سره به نفی توانایی فقه در عصر حاضر پرداخت و به‌نبرد گروه دوم رفت و خوش‌خیالانه، خواب قوانین مدرن بشری را در جوامع اسلامی (و از جمله در ایران) دید. می‌توان با تغییر چند «احتیاط واجب» به «فتوا» یا «الأحوط» به «الأقوی» و تحریم برخی محصولات عصر حاضر و تجویز

برخی یافته‌های علمی، بدون کنکاش از چند و چون آن‌ها، امید کاذب در دل برخی ایجاد کرد، ولی نمی‌توان از آثار فراوان احکام فقهی رایج، که متن قوانین کشورهای اسلامی (و خصوصاً ایران) را تشکیل داده و می‌دهد، غافل ماند. اگر این آثار، یک‌سره مثبت بود، جایی برای بازنگری فراهم نمی‌کرد. مشکل وقتی پدیدار می‌گردد که به آثار بسیار خسارت‌بار برخی قوانین ناشی از احکام و فتاوی شرعی، توجه شود.

نادیده‌گرفتن کاستی‌ها و غافل‌پنداشتن همه پیروان شریعت از آثار زیان‌بار برخی رویکردهای فقهی، چیزی جز «تغافل» در جمع عالمان، نیست. امروزه، عیب و هنر نظریات فقهی (و قوانین ناشی از آن‌ها) را در درون اعضای خانواده فقیهان، بالعیان می‌توان دید و جلوه‌های دگر زیستن و رویکردهای متفاوت را در عمق جان متدینان، می‌توان مشاهده کرد.

گشودن راهی دیگر، مبتنی بر بنیاد فکر دینی و اساس و اصول شریعت، هنوز هم کارگشا و مشکل‌گشا است و می‌تواند در کوتاه‌مدت و درازمدت، موانع زندگی مناسب را برای مؤمنان به شریعت محمدی(ص) برطرف کند و لاقفل به این بخش از خلق خدا، خدمت کند و آنان را نفع رساند.

به‌هرحال، این تلاشی است مؤمنانه به شریعت محمدی(ص) که شریعتی است ملتزم به الزامات عقلی و گزینشگر در مسائل اختلافی بین عقلای بشر مبتنی بر عقلانیت و عدالت نسبی بیشتر.

صاحب این قلم، نه مدعی است که تنها راه زندگی مناسب را می‌داند و نشان می‌دهد، و نه در پی گمراه کردن کسی بوده و هست. او ادعا می‌کند که «برداشت‌های فقیهان شریعت محمدی(ص)، نه وحی مُنزَل است که تغییر آن‌ها، خلاف شرع باشد و نه، تنها راه سعادت. یافته‌های فقیهان، مبتنی بر متنی است که در جای‌جای آن، مبتلا به معارض است و می‌توان نسخه‌ای دیگر، از همان متن را ارائه کرد.



برداشت‌های آنان، مبتنی بر میزان عقلانیت جوامع آنان، گزینش شده‌اند و می‌توان با استفاده از مجموعه متون قرآنی و روایی، مبتنی بر میزان عقلانیت امروز جامعه بشری، از آن برداشت کرد و بسیاری موانع را پشت‌سر گذاشت و بسیاری راهکارها را پیش‌پای بشر قرار داد، تا از درگیری و نزاع، به صلح و صفا و زندگی مسالمت‌آمیز و عادلانه و مبتنی بر استفاده حداکثری از حقوق فطری و قراردادی، کوچ کنند و به تحمل و مدارا، زندگی معقول و منطقی خود را سپری کنند.

به آنچه نزد عقول، متعارف است (معروف) عمل کنند و از آنچه ناپسند عقول است (منکر) بپرهیزند و مطمئن باشند که نزد خدای رحمان، چیزی جز عمل نیک (که نیکویی آن را عقول بشری درک می‌کنند) و ایجاد امنیت برای خود و دیگران (ایمان) ملاک رستگاری نیست».

آنچه در پی می‌آید، اقدامی است کوچک در رفع برخی موانع زندگی مناسب مؤمنان به شریعت و انانی که در محدوده جوامع اسلامی، با عنوان مسلمان، می‌زیند و تلاشی است در کشف مراد شریعت، از راه گزینش متون اولیه شریعت محمدی (ص) مبتنی بر عقلانیت موجود در عصر نگارنده این سطور.

هرکس را که این تلاش، مزید اطلاعی نمی‌شود و راهی به دهی نمی‌نماید، از پیگیری این مطلب پرهیز می‌دهم و هرآن‌کس را که میل اطلاعی هست، به مطالعه این بحث فرا می‌خوانم.

البته پیش از این نیز در ماهنامه «جامعه نو»، شماره ۱۷، تیرماه ۱۳۸۲ صفحات ۱۴ و ۱۵ مقاله‌ای را با عنوان «زنان در حق طلاق، با مردان برابرند» منتشر کرده‌ام و این نگارش، مفصل‌تر همان مختصر خواهد بود.

امید بی‌پایان من، به نقد علمی عزیزانی است که منت می‌نهند و کژی‌ها و کاستی‌های سخن را بر من آشکار می‌کنند. سپاس از همه مخاطبانی که وقت خویش را صرف این نوشته می‌کنند. و سپاس بی‌کران از خدای سبحان.

### حق جدایی از همسر (طلاق، خُلَع و مباراة)

پیمان و قرارداد ازدواج، سنگ بنای جامعه‌ای کوچک به نام خانواده است. در تمامی فرهنگ‌های بشری، تشویق برای استحکام بنیان‌های خانواده وجود دارد و طبیعتاً، جدایی و برهم زدن پیمان، بدون دلایل کافی را ناپسند می‌شمارند.

علی‌رغم این رویکرد عمومی، آمار طلاق در برخی جوامع و از جمله ایران، از رشد قابل ملاحظه‌ای برخوردار شده است. این همه، در صورتی اتفاق می‌افتد که در فتاوی رایج شرعی که مبنای قوانین مصوبه ایران است، «طلاق» حق مرد شمرده شده و جز در موارد معدودی (که آن‌هم ناشی از به رسمیت شناختن حق طلاق مرد و وکالت از جانب او است) زن نمی‌تواند متقاضی طلاق شود.

از طرفی، نسبت به حق انحصاری مرد و فاقد حق، شمردن زنان در مسئله جدایی، اتهامی متوجه شریعت محمدی(ص) شده است که گویا قوانین آن در این خصوص، عادلانه نیست. خصوصاً اگر رفتارهای ظالمانه بسیاری از مردان نسبت به عدم طلاق زنان و عدم پرداخت نفقه آنان را در طول تاریخ شریعت محمدی(ص)، به یاد آوریم که بسیاری از زنان جوان و میان‌سال را تا آخر عمر، از ادامه زندگی مناسب محروم کرده و می‌کنند، در حالی که مردان این چنینی، به راحتی با دیگری ازدواج کرده و نیازهای جنسی خود را برآورده می‌کنند.

به نظر می‌رسد که در قضیه «حق جدایی از همسر»، حکایت دیگری نیز در متون اولیه شریعت گزارش شده است که با برداشت‌های فطری، سازگارتر و نسخه‌ای عادلانه را در معرض نظر و عمل پیروان خویش قرار داده است. به عبارت دیگر، در کنار نظریه رایج (تا این زمان) نظریه دیگری وجود داشته که بعدها مورد بی‌توجهی قرار گرفته است.

این رویکرد متفاوت، گرچه ممکن است (به صورت مقطعی) زمینه تکثیر جدایی را فراهم کند، ولی از نظر «تساوی زن و مرد در مورد حق جدایی از همسر»، قدم بسیار بلندی است که عدالت به مفهوم تساوی را تقویت می‌کند.

تحلیل واقع‌گرایانه مسئله «جدایی همسران» را می‌توان در رویکرد مورد اشاره، از نظر شریعت محمدی (ص) مشاهده کرد، چرا که تقاضای پایان‌بخشیدن اختیاری به پیمان ازدواج، از سه حال خارج نیست:

۱. مرد، به‌تنهایی خواهان جدایی است و زن خواستار ادامه زندگی مشترک است (طلاق بمعنی الأخص).

۲. زن، به‌تنهایی خواهان جدایی است و مرد خواستار ادامه زندگی مشترک است (خُلْع).

۳. زن و مرد، هر دو خواستار پایان‌بخشیدن به زندگی مشترک‌اند (مباراة).

در متون اولیه و ثانویه شریعت محمدی (ص) از عناوین متفاوتی در خصوص سه مورد یادشده، بهره گرفته شده است. جایی که مرد، تنها متقاضی پایان‌دادن به قرارداد ازدواج باشد، از عنوان «طلاق» بهره گرفته است. جایی که زن، تنها متقاضی جدایی باشد، از عنوان «خُلْع» استفاده شده است و هنگامی که هر دو نفر، متقاضی جدایی از یکدیگر باشند، عنوان «مباراة» به کار رفته است.

البته در برخی موارد از عنوان عام «طلاق: جدایی» (بمعنی الأعم) در هر سه مورد یاد شده است که با صرف‌نظر از خصوصیات مسئله و صرفاً در مقام گزارش «حق پایان‌دادن اختیاری و قانون‌مند به پیمان زناشویی» چنین استفاده‌ای شده است.

اصطلاحاً، واژه «طلاق» گاه به‌عنوان «مَقَسَم» مورد توجه قرار گرفته و گاه به‌عنوان «قِسْم: نوع و بخش» مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. اگر به‌عنوان مَقَسَم، مورد نظر باشد،

به معنی «مطلق جدایی» است و اگر به عنوان قسم و نوع، مورد نظر باشد، به معنی «جدا شدن یک جانبه مرد از همسر دائمی خویش» است.

این یادداشت در پی کشف این مطلب است که آیا «خُلَع» به منزله «حق اختصاصی زن برای جداسدن از همسر دائمی خویش» است یا خیر؟

اکنون به برخی گزارش‌ها، که در این خصوص داده شده و در متون اولیه و ثانویه شریعت اسلامی به چشم می‌خورد، می‌پردازیم:

### خُلَع، حق جدایی زن یا مرد؟

۱. اکثریت فقها، عناوین سه‌گانه یادشده را مصادیق مختلف «حق طلاق مرد» دانسته‌اند و در تمامی موارد یادشده، حق جدایی را به مرد داده‌اند و این عناوین را به‌گونه‌ای مصادیق، فرو کاسته‌اند.

به عبارت دیگر، خلع را نوع خاصی از طلاق (بمعنی الأخص) دانسته‌اند که گرچه زن، متقاضی جدایی است، ولی حق مرد است که با تقاضای او موافقت کند یا خیر. بنابراین مرد با گفتن لفظ «خالعتک» یا «طلقتک» به این امر تحقق می‌بخشد.<sup>۱</sup>

۲. خلع، غیر از طلاق اصطلاحی است و احتیاجی به طلاق پس از خلع نیست، ولی بدون رضایت مرد تحقق نمی‌یابد. بنا بر این نظر، بر مرد لازم و واجب است که با گفتن «خالعتک» به این مطلب تحقق بخشد. برخی نظریات فقهی، به این رویکرد تعلق دارد.<sup>۲</sup>

۱. آیت‌الله ابوالقاسم خویی، منهاج‌الصالحین ۳۰۴/۲. آیت‌الله روح‌الله خمینی، تحریر الوسیلة ۳۴۹/۲

و ۳۵۰.

۲. علامه حلی، مختلف‌الشیعه، ۵۹۴ (این سخن را به ابن‌براج نسبت داده است). علامه نجفی، جواهر الکلام ۴۵/۳۳ و ۴۶ (این سخن را به شیخ طوسی، قاضی ابن‌براج و گروهی از فقها از جمله ابن‌حمزه، نسبت داده است).

۳. خلع، غیر از طلاق اصطلاحی (بمعنی الأخص) است و درحقیقت «قسیم» آن است و نه یکی از اقسام آن. اگر زنی حقیقتاً خواستار جدایی از همسرش باشد، باید نظر جدی خود را درمورد پایان دادن به پیمان زناشویی، به شوهر و یا قاضی منتقل کند. همین اعلام نظر جدی او، به منزله پایان زندگی مشترک است و احتیاج به طلاق از سوی مرد یا قاضی ندارد و قاضی موظف است که پس از طی مراحل خاص قانونی (بازگرداندن مهریه و پرداخت خسارت‌های ناشی از برهم زدن پیمان، در صورت داشتن توان مالی توسط زن) پایان زندگی مشترک آن‌ها را رسماً اعلام کند.

این مطلب، سخن صریحی است که در متن روایات صحیح (معتبره) به آن تصریح شده است. باتوجه به اینکه در عصر حضور ائمه تا یکی دو دهه اول قرن چهارم، فقه شیعه چیزی جز نقل روایات و یا خلاصه‌ای از آن‌ها (فقه مأثور) نبوده، می‌توان گفت که ظاهراً روایان احادیث یادشده، به مفاد آن اعتماد داشته و به آن‌ها عمل کرده‌اند.

البته برخی از فقها نیز در احتمالات مسئله، به مفاد برخی از روایات یادشده اشاره کرده‌اند، ولی از قرن چهارم به بعد، فتوای صریحی که موافق با متن روایات یادشده باشد، دیده نشده است.

باتوجه به رویکردهای رایج فقهی که «خلع» را به‌عنوان «حق اختصاصی زن برای جدایی» به رسمیت نمی‌شناسد، سخن گفتن از رویکرد سوم (که مخالف نظریه رایج است)، درگرو اثبات دو مقدمه است:

الف) خلع، غیر از طلاق و قسیم آن است (بنابراین نمی‌تواند قسم آن شمرده شود).

ب) به مجرد اقدام زن در خلع (مراجعه به قاضی و اعلام نظر جدی خویش مبنی بر جدایی) زن از همسرش جدا می‌شود و احتیاجی به اقدام همسر یا قاضی درخصوص جدایی (مثل طلاق) ندارد.

اکنون به سراغ مستندات مسئله می‌رویم تا از چندوچون آن باخبر شویم.

**مقدمه اول: خلع، قسیم طلاق است.**

پیش از این اشاره شد که تقسیم منطقی، سه‌گانه‌بودن اقسام «جدایی اختیاری همسران» را عقلاً اثبات می‌کند. اقتضای خرد و عدالت آن است که امکان جدایی و فسخ قرارداد در یک قرارداد دوطرفه را به صورت مساوی، به هر دو طرف، واگذار کنند. واگذاری یک‌جانبه آن، برخلاف عدالت است و مشکلات متعدد نظری و عملی را در پی دارد.

از طرف دیگر، اگر ثابت شود که خلع، از نظر شارع، قسیم طلاق است، از نظر منطقی امکان تصور آن به عنوان «قسم و نوعی از طلاق بمعنی الأخص» وجود نخواهد داشت.

اثبات مقدمه اول، از نظر شارع (صرف نظر از دلیل عقلی پیش گفته)، در گرو بررسی متون اولیه است. باید دید در متن قرآن یا روایات، سخنی در این خصوص وجود دارد یا خیر؟

یادآوری این نکته را لازم می‌دانم که «عنوان طلاق، به معنی مطلق رهایی از قید قرارداد ازدواج (بمعنی الأعم)، مقسم این مبحث است و با طلاق بمعنی الأخص (که یکی از اقسام است) تفاوت دارد».

در متن قرآن کریم، جز سخنان کلی در مورد طلاق بمعنی الأعم (به معنی مطلق رهایی) سخن صریحی و مشروحی در مورد اقسام سه‌گانه «طلاق بمعنی الأخص، خلع و مباراة» و تفاوت‌های آن‌ها، وجود ندارد.

اما در متون روایی، صریحاً در این مورد اظهار نظر شده است. به نمونه‌هایی از آن

توجه کنید:

۱. در روایتی صحیح‌ه از امام صادق (ع) در خصوص «خلع» نقل شده است که: «... وَ كَانَتْ تَطْلِيقَةً بَغَيْرِ طَلَّاقٍ يَتَّبِعُهَا: ... و این (خلع) نوعی از رهایی و جدا شدن است که طلاق را از سوی مرد در پی نخواهد داشت»<sup>۱</sup>.

در این روایت تصریح شده است که «فَإِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ: وقتی زن اقدام به خلع کرد» همین اقدام یک‌جانبه زن «نوعی جدا شدن و رها شدن است (کانت تطليقة) که احتیاجی به طلاق از سوی مرد (بغیر طلاق یتبعها) ندارد».

۲. در روایتی معتبره از امام باقر (ع) نقل شده است که: «...فَإِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ فَهِيَ أُمَّلَكَ بِنَفْسِهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَسْمِيَ طَلَّاقًا: (خلع)... وقتی که زن، خلع را انجام داد، پس او مسلط بر نفس و وجود خود خواهد بود، بدون آنکه نام طلاق به آن داده شود»<sup>۲</sup>.

در این روایت، صریحاً می‌گوید «اقدام زن به خلع، موجب رهایی و جدایی او شده و پس از این اقدام، او مالک نفس خود و مسلط بر سرنوشت خود است، و نام این کار نیز طلاق نیست».

۱. الکافی، ج ۶، ص: ۱۴۰. الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج ۳، ص: ۳۱۵ (عنه عن علی بن إبراهیم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن ابي ايوب عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله قال المخلعة التي تقول لزوجها خلعتی وانا اعطيتک ما اخذت منك فقال لا یجل له ان یأخذ منها شیئاً حتی تقول و اللہ لا ابر لک قسماً و لا اطيع لک امرأ و لا وذن فی یتیک بغير اذنک و لا وطن فراشک غیرک فإذا فعلت ذلك من غیر ان یعلمها حل له ما اخذ منها و کانت تطليقة بغير طلاق یتبعها و کانت بائناً بذلک و کان خاطباً من الخطاب).

۲. ما رواه أحمد بن محمد بن عیسی عن محمد بن اسماعیل بن بزیر عن صفوان عن موسی بن بکر عن زرارة عن ابي جعفر ع قال لا یكون المخلع حتی تقول لا اطيع لک امرأ و لا ابر لک قسماً و لا اقیم لک خلاً فخذ منی و طلقنی فإذا قالت ذلك فقد حل له ان یخلعها بما تراضیا علیه من قلیل أو کثیر و لا یكون ذلك إلا عند سلطان فإذا فعلت ذلك فهي أمّلك بنفسها من غیر ان یسمی طلاقاً. تهذیب الأحکام، ج ۸، ص ۹۸. الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج ۳، ص ۳۱۸.

۳. در روایتی صحیحیه از امام(رضاع) در مورد لزوم طلاق از سوی مرد، پس از اقدام زن به خلع، پرسیده شد و از امام(ع) در پاسخ آن، نقل شده است که: «...لَيْسَ ذَلِكَ إِذَا خُلِعَ: (اگر مرد بخواهد پس از خلع، طلاق بدهد)...در این صورت دیگر خلع نخواهد بود»<sup>۱</sup>.

در این روایت، صریحاً از امام سؤال می‌شود که «روایتی وارد شده است که پس از خلع، باید مرد او را طلاق بدهد. آیا چنین است؟ و امام می‌گوید: اگر مرد بخواهد او را پس از خلع زن، طلاق بدهد، خلعی محقق نخواهد شد».

۴. در روایتی صحیحیه از امام صادق(ع) پرسیدند که: «آیا پس از خلع زن، مرد او را طلاق بدهد؟ امام گفت: وَ لَمْ يَطْلُقْهَا وَ قَدْ كَفَاهُ الْخُلْعُ: چرا طلاقش بدهد در حالی که خلع او را کفایت می‌کند»<sup>۲</sup>.

در این روایت با صراحت از «جواز یا عدم جواز طلاق پس از خلع» پرسیده‌اند. امام(ع) در پاسخ می‌گوید: چرا باید طلاق بدهد در حالی که خلع زن کفایت می‌کند؟ و سپس اضافه می‌کند که «اگر ما حاکم جامعه بودیم، اجازه طلاق پس از خلع را نمی‌دادیم».

۱. فَأَمَّا مَا رَوَاهُ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيْسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَرِيعٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرَّضَاعَ عَنِ الْمَرْأَةِ تَبَارَى زَوْجَهَا أَوْ تَخْتَلَعُ مِنْهُ بِشَهَادَةِ شَاهِدَيْنِ عَلَى طَهْرٍ مِنْ غَيْرِ جَمَاعٍ هَلْ تَبِينُ مِنْهُ بِذَلِكَ أَوْ هِيَ امْرَأَتُهُ مَا لَمْ يَتَّبِعْهَا الطَّلَاقُ فَقَالَ تَبِينُ مِنْهُ فَإِنْ شَاءَ أَنْ يَرُدَّ إِلَيْهَا مَا أَخَذَ مِنْهَا وَ تَكُونُ امْرَأَتَهُ فَعَلْتُ: قُلْتُ: إِنَّهُ قَدْ رَوَى أَنَهَا لَا تَبِينُ حَتَّى يَتَّبِعَهَا بِالطَّلَاقِ قَالَ: لَيْسَ ذَلِكَ إِذَا خُلِعَ. فَقُلْتُ: تَبِينُ مِنْهُ؟ قَالَ: نَعَمْ. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، ج ۳، ص ۳۱۸. و فی تهذيب الأحكام، ج ۸، ص ۹۹ «...قَالَ: لَيْسَ ذَلِكَ إِذَنْ خُلِعَ. فَقُلْتُ: تَبِينُ مِنْهُ؟ قَالَ: نَعَمْ».

۲. مَا رَوَاهُ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيْسَى عَنْ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع: أَرَأَيْتَ إِنْ هُوَ طَلَّقَهَا بَعْدَ مَا خَلَعَهَا أَوْ يَجُوزُ عَلَيْهَا؟ قَالَ وَ لَمْ يَطْلُقْهَا وَ قَدْ كَفَاهُ الْخُلْعُ وَ لَوْ كَانَ الْأَمْرُ إِلَيْنَا لَمْ نُعْزِ طَلْقًا. تهذيب الأحكام، ج ۸، ص ۹۹. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، ج ۳، ص ۳۱۹.



با وجود این روایات معتبره، اکثر فقیهان را رویکردی دیگر بوده است. آنان علی‌رغم این تصریحات، به‌خاطر وجود برخی عبارات «متشابه» در متن برخی از روایات، که «خلع» را به مرد نسبت داده (إِذَا خَلَعَ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ (یا) لَا يَجِلُّ لَهُ أَنْ يَخْلَعَهَا حَتَّى تَكُونَ هِيَ الَّتِي تَطْلُبُ ذَلِكَ مِنْهُ (یا) الْمُخْتَلِعَةُ الَّتِي تَقُولُ لِزَوْجِهَا اخْلَعْنِي) تصور کرده‌اند که اقدام به خلع، عبارت است از بیان «خالعتک» یا «طلقتک» از جانب مرد.

اما حق‌مطلب آن است که، چون پس از اقدام جدی زن برای «اعلام کراهت شدید و عدم تمایل خود به ادامه زندگی با شوهر» (خلع)، مرد باید نسبت به «مقدار مال بخشوده‌شده از جانب زن» راضی شود، نفس اعلام‌رضایت از سوی مرد و تفاهم و تسالم بین مرد و زن در خصوص مقدار مال بخشوده‌شده را با عبارات «خلع الرجل (یا) یخلعها (یا) اخلعنی» بیان کرده‌اند. یعنی مرد، تنها درمورد کمیت مالی که زن به او می‌بخشد، حق چون‌وچرا دارد و درمورد اصل جدایی با خلع، هیچ‌گونه حقی ندارد.

چندوچون این مطلب در بررسی مقدمه دوم (جدا شدن زن و شوهر، به‌مجرد اقدام زن به خلع و عدم‌احتیاج به اقدام شوهر یا حاکم) با شرح بیشتری بررسی گردیده و آشکار خواهد شد.

به‌هرحال، می‌توان مدعی شد که متون اولیه شریعت (روایات) بر «سه‌گانه‌بودن روش جدایی همسران» و «عدم‌اتحاد نوعی خلع و طلاق و مباراة» دلالت دارند. به‌عبارت دقیق‌تر «ادله نقلی، مفاد دلیل عقلی در خصوص قسیم دانستن خلع با طلاق و مباراة را تأیید می‌کنند». بنابراین، نمی‌توان خلع را با طلاق، یکسان دانست و آن‌را تابع تمامی ادله حاکم در باب «طلاق بمعنی الأخص» قرار داد.

مؤید دیگر این تقسیم منطقی را در متون ثانویه نیز می‌توان گزارش کرد. جداسازی عملی بحث‌ها در کتب فقهی پیشینیان و پسینیان و طرح جداگانه مباحث «کتاب الطلاق» از «کتاب الخلع و المباراة»، می‌تواند قرینه‌ای بر صحت «قسیم‌بودن

طلاق، خلع و مباراة» باشد و عملاً به تضعیف ادعای رایج فقهی در «حق یگانه مرد دانستن آن‌ها در عین تفاوت‌های شکلی» (یعنی انواع و اشکال مختلف طلاق‌ی که حق مرد است) بیانجامد.

**مقدمه دوم: اقدام زن به خلع، برای تحقق جدایی کفایت می‌کند.**

پیش از ورود به بحث، توجه به این نکته لازم است که: «فقیهانی که صرف نظر از نقل روایات، به تفسیر اخبار و استدلال فقهی و افتاء شخصی پرداخته‌اند (ظاهراً، تمامی فقهای اهل سنت از آغاز تاکنون و فقهای شیعه از اواسط قرن سوم تاکنون) دیدگاه آنان مبتنی بر عدم قبول مقدمه دوم بوده است». البته، آن دسته از فقیهان شیعه را که معاصر با ائمه هدی(ع) بوده و روش فقهی آنان، اکتفا به نقل روایات بوده است، (و شاید یک یا دو فقیه دیگر را) می‌توان به دو گروه موافق و مخالف مقدمه دوم، تقسیم کرد.

از آنجا که اساس رویکرد فقیهان در این مسئله (طبق استناد آنان به روایات، در بحث خلع) مراجعه به مضمون روایات بوده و هست، اجماع و اتفاق فقیهان در این مسئله، دلیل مستقلی محسوب نمی‌شود و همه‌چیز، در گرو بررسی روایات خواهد بود.

باتوجه به این نکته، بررسی روایات را (با دو رویکرد مخالف و موافق) آغاز

می‌کنیم:

### مستندات رویکرد مخالف

همان‌گونه که پیش از این یادآوری شد، رویکرد مشهور (نزدیک به اجماع) فقیهان، مبتنی بر «حق وحدانی مرد» در امر جدایی از همسر بوده و هست. آنان از «طلاق، خلع و مباراة» به‌عنوان گونه‌های مختلف جدایی زن و شوهر، یاد می‌کنند که با محوریت «تصمیم و اقدام شوهر» تحقق می‌یابد.

به‌عبارت‌دیگر، مقتضای رویکرد اجماعی این است که «هرگونه اقدام زن درخصوص جدایی، صرفاً به‌عنوان درخواست و پیشنهادی دیده می‌شود که در صورت

قبول اصل پیشنهاد و درخواست از جانب شوهر، عملی خواهد شد و در صورت عدم موافقت شوهر، هیچ اتفاق خاصی نخواهد افتاد.

مخالفتان به روایاتی استناد کرده‌اند که عمده موارد آن را از نظر می‌گذرانیم:

۱. در روایتی از امام باقر (ع) آمده است که «...فَإِذَا قَالَتْ ذَلِكَ فَقَدْ حَلَّ لَهُ أَنْ يَخْلَعَهَا بِمَا تَرَاضِيَ عَلَيْهِ مِنْ قَلِيلٍ أَوْ كَثِيرٍ: هرگاه زن چنان سخنانی را بگوید، پس حقیقتاً حلال می‌شود برای مرد که زن را خلع کند مبتنی بر آنچه هردوی آنان از نظر مالی بر آن توافق می‌کنند، خواه کم باشد یا زیاد».

استناد اصلی به این فقره از روایت است که می‌گوید: «حل له ان يخلعها». بنابراین، در روایت تصریح شده است که: «حق مرد است که زن را خلع کند». در پاسخ به این استناد باید گفت:

الف) در متن روایت یادشده، صریحاً آمده است که: «خلع، تحقق پیدا نمی‌کند تا اینکه زن به شوهرش بگوید: من از خواسته‌های تو اطاعت نمی‌کنم و با تو صداقت نمی‌ورزم و رعایت حدود را درمورد تو نمی‌کنم، پس مال را از من بگیر و مرا طلاق ده. هرگاه زن چنان سخنانی را بگوید، پس حقیقتاً حلال می‌شود برای مرد که زن را خلع کند مبتنی بر آنچه هردوی آنان از نظر مالی بر آن توافق می‌کنند، خواه کم باشد یا زیاد. و این خلع (اعلام زن به عدم تمکین و خواست جدایی و تراضی زن و شوهر نسبت به مقدار مال بخشوده شده از جانب زن) محقق نمی‌شود مگر آنکه نزد قاضی صاحب قدرت انجام گیرد. پس هرگاه زن چنان اقدامی کرد، پس او مالک نفس و مسلط بر سرنوشت خود خواهد شد، بدون آنکه نام این جدایی، طلاق باشد».<sup>۱</sup>

۱. أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ مُوسَى عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ لَا يَكُونُ الْخُلْعُ حَتَّى تَقُولَ لَا أُطِيعُ لَكَ أَمْرًا وَلَا أُبْرُ لَكَ قَسَمًا وَلَا أُقِيمُ لَكَ حَنًا فَخُذْ مِنِّي وَطَلِّقْنِي فَإِذَا قَالَتْ ذَلِكَ فَقَدْ حَلَّ لَهُ أَنْ يَخْلَعَهَا بِمَا تَرَاضِيَ عَلَيْهِ مِنْ قَلِيلٍ أَوْ كَثِيرٍ وَلَا يَكُونُ ذَلِكَ إِلَّا عِنْدَ سُلْطَانٍ فَإِذَا فَعَلَتْ ذَلِكَ فَهِيَ أَمْلِكُ بِنَفْسِهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَسْمَى طَلَاقًا. تهذيب الأحكام، ج ۸، ص ۹۸.

ب) در آخرین جملات این روایت نیز تصریح شده است که: «هرگاه زن چنان اقدامی کرد، پس او مالک نفس و مسلط بر سرنوشت خود خواهد شد، بدون آنکه نام این جدایی، طلاق باشد» (...فَإِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ فَهِيَ أُمْلَكُ بِنَفْسِهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَسْمِيَ طَلَاً).

مفاد سخن صریح امام باقر(ع) این است که: «اظهارات و تهدیدات جدی زن مبنی بر عدم تمکین از شوهر و اعلام رضایت او به واگذاری مال، برای رهاشدن و جدایی از شوهر، بلافاصله موجب جدایی آنان شده و زن را مالک نفس و سرنوشت خود می‌سازد (فَإِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ فَهِيَ أُمْلَكُ بِنَفْسِهَا)». تنها اقدامی که باقی می‌ماند، تفاهم در مورد مقدار مالی است که باید به مرد واگذار کند، تا از نظر حکومتی نیز مسئله تمام شود و درگیری و خصومت پدید نیاید.

پ) عبارتی که مورد استناد مخالفان قرار گرفته (حل له ان یخلعها: حلال است که مرد او را خلع کند) یکی از عمده‌ترین و صریح‌ترین عباراتی است که مستند مخالفان قرار گرفته است.

باتوجه به صدر و ذیل روایت، این عبارت نمی‌تواند مدعای مخالف را اثبات کند، چرا که این بخش از سخن امام(ع) مبتنی بر آن بوده است که چون زن می‌گوید: «مال را از من بگیر و مرا طلاق ده» (فَخُذْ مِنِّي وَطَلِّقْنِي) و ممکن است مرد تصور کند که می‌تواند در این صورت او را «طلاق به عوض» دهد (که عملاً اگر طلاق باشد، حق رجوع در عده، با مرد خواهد بود)، امام تصریح کرده است که «حلال است که به‌عنوان خلع، از او جدا شود» که در این صورت، عملاً حق رجوع در اختیار زن خواهد ماند و شوهر، حق رجوع در عده خلع را ندارد.

بنابراین، نمی‌توان با استناد به این بخش خاص از روایت یادشده، ادعای مخالف را اثبات کرد.

۲. در روایتی صحیح‌السند، محمدبن مسلم از امام صادق(ع) نقل کرده است که: «الْمُخْتَلِعَةُ الَّتِي تَقُولُ لِرَوْجِهَا: اخْلَعْنِي وَ اَنَا اَعْطِيكَ مَا اَخَذْتُ مِنْكَ... زنی که خلع می‌شود، کسی است که به شوهرش می‌گوید: مرا خلع کن و من آنچه از تو گرفته‌ام را به تو برمی‌گردانم...».

عبارت «اخلعنی» در این روایت، مورد استناد مخالفان قرار گرفته است تا ادعا کنند که: «این مرد است که باید زن را خلع کند» و ظاهراً عبارت یادشده را «صریح در مقصود و مدعا» یافته‌اند.

در مورد این روایت به چند نکته اشاره می‌شود:

الف) توجه به ادامهٔ روایت، این تصور را دچار خدشه کرده و دیدگاه دیگر را تأیید می‌کند. در ادامهٔ روایت آمده است: «...سپس امام(ع) گفت: حلال نیست برای مرد که چیزی را از زن بگیرد تا اینکه زن بگوید: قسم به خدا با تو صداقت نمی‌ورزم و خواسته‌های تو را اطاعت نمی‌کنم و بدون اجازهٔ تو افراد را به خانه‌ات راه می‌دهم و فرد دیگری را در بستر تو می‌پذیرم. پس هرگاه این سخنان را ادا کرد (بدون آنکه با تعلیم شوهر و برای صحنه‌سازی باشد) حلال می‌شود برای مرد، گرفتن مال از زن، و همین اتفاق (گفتار زن) نوعی جدایی است، بدون احتیاج به «طلاق بعد از خلع» از سوی مرد. پس با همان خلع، زن به نحو بائن، از مرد جدا شده است و (پس از گذشت عده) مرد می‌تواند جزو خواستگاران زن باشد»<sup>۱</sup>.

۱. علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن ابي ايوب عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال قال المختلعة التي تقول لزوجها اخلعني و انا اعطيك ما اخذت منك فقال لا يحل له ان يأخذ منها شيئاً حتى تقول و الله لا ابر لك قسماً و لا اطيع لك أمراً و لا أدزن في بيتك بغير إذنك و لا وطن فراشك غيرك فإذا فعلت ذلك من غير أن يعلمها حل له ما أخذ منها و كانت تطليقة بغير طلاق يتبعها فكانت بائناً بذلك و كان خاطباً من الخطاب. (الكافي، ج ۶، ص: ۱۴۰).

ب) در متن روایت تصریح شده است که: «زن به شوهر خود چنین سخنی می‌گوید که: مرا خلع کن». امام (ع) نه تنها این سخن زن را تأیید نکرده است، بلکه شیوه صحیح خلع را نیز آموزش داده است.

پ) امام (ع) می‌گوید: «لایحل له... حتی تقول... بر مرد حلال نیست گرفتن مال از زن، تا هنگامی که زن بگوید...». بنابراین، آموزش می‌دهد که تصرف مرد در مال موردبخشش زن، پس از گفتار و عزم زن بر جدایی (خلع) حلال می‌شود و قبل از آن جایز نیست (فاذا فعلت ذلک... حل له ما اخذ منها).

ت) در متن روایت، برای جلوگیری از سوءاستفاده مردان، تصریح شده است که: «نباید این اقدام زن ناشی از آموزش دادن شوهر به زن باشد». چرا که برخی مردان برای آنکه حقوق همسران خود را ندهند (و در صورت طلاق از سوی مرد، باید نفقه زمان عده و مهر زن را می‌دادند)، آنان را تحت فشار قرار می‌دادند و برای این کار، روش خلع را به همسران خود یاد می‌دادند تا از این طریق، نه تنها ضرر مادی را از خود دور کنند، بلکه ضرر را متوجه زنان کرده و با ادعای خسارت در برابر خواست جدایی آنان، منافع مادی را برای خویش فراهم کنند.

ث) تصریح به اینکه: «هرگاه زن چنان گفتاری را بر زبان راند، اخذ مال بر مرد حلال می‌شود و خود این اقدام، نوعی جدایی است که احتیاجی به طلاق از سوی مرد ندارد» نشان می‌دهد که در متن این آموزش شرعی از سوی امام، صرف اقدام گفتاری زن، موجب جدایی است و اقدام مرد به طلاق و جدایی را لازم ندارد.

۳. در روایتی دیگر از امام صادق (ع) نقل شده است که: «لَا يَجِلُّ لِزَوْجِهَا أَنْ يَخْلَعَهَا حَتَّى تَقُولَ... حلال نیست برای شوهر که زن را خلع کند تا اینکه زن بگوید...» که این عبارت هم مورد استناد مخالفان قرار گرفته است.

در ادامه روایت، تصریح شده است که: «فَإِذَا هِيَ اخْتَلَعَتْ فِيهِ بَائِنٌ وَ لَهْ أَنْ يَأْخُذَ مِنْ مَالِهَا: هرگاه زن خلع کرد، پس او به نحو بائن جدا شده است و برای مرد حلال

است که از مال زن چیزی را بگیرد». بنابراین، تصریح شده است که خلع، کار زن است و با اقدام زن، جدایی حاصل می‌گردد.<sup>۱</sup>

۴. یکی دیگر از روایاتی که مورد استدلال مخالفان مقدمه دوم است، روایتی است از امام صادق (ع) که در آن آمده است: «إِذَا خَلَعَ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ فَهِيَ وَاحِدَةٌ بَائِنٌ: زمانی که مرد، همسرش را خلع کند، پس این یکی از سه طلاق محسوب می‌گردد که به‌نحو باین خواهد بود».<sup>۲</sup>

البته در ادامه این روایت هم آمده است که: «حلال نیست که شوهر، زن را خلع کند تا وقتی که همسر او، از وی چنان اقدامی را بنخواهد... و تا هنگامی که بگوید: با تو صداقت نخواهم ورزید و... پس هرگاه چنین سخنانی را گفت، برای مرد حلال می‌شود که در مال مورد توافق، تصرف کند... وَ لَا يَجِلُّ لَهُ أَنْ يَخْلَعَهَا حَتَّى تَكُونَ هِيَ الَّتِي تَطْلُبُ ذَلِكَ مِنْهُ... وَ حَتَّى تَقُولَ لَا أْبْرُ لَكَ قَسَمًا... فَإِذَا كَانَ هَذَا مِنْهَا فَقَدْ طَابَ لَهُ مَا أَخَذَ مِنْهَا...».<sup>۳</sup>

۱. وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ وَ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ جَمِيعاً عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْمُخْتَلَعَةِ فَقَالَ لَا يَجِلُّ لِرُؤُوسِهَا أَنْ يَخْلَعَهَا حَتَّى تَقُولَ لَا أْبْرُ لَكَ قَسَمًا وَ لَا أَقِيمُ حَدُودَ اللَّهِ فِيكَ وَ لَا أُغْتَسِلُ لَكَ مِنْ جَنَابَةٍ وَ لَا وَطْئَنَ فِرَاشِكَ وَ لَا دُخْلَنَ بَيْتِكَ مِنْ تَكَرُّهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ تَعْلَمَ هَذَا وَ لَا يَتَكَلَّمُونَ لَهُمْ وَ تَكُونَ هِيَ الَّتِي تَقُولُ ذَلِكَ فَإِذَا هِيَ اخْتَلَعَتْ فَهِيَ بَائِنٌ وَ لَهُ أَنْ يَأْخُذَ مِنْ مَالِهَا مَا قَدَرَ عَلَيْهِ وَ لَيْسَ لَهُ أَنْ يَأْخُذَ مِنَ الْمُبَارَاةِ كُلِّ الَّتِي أُعْطَاهَا (الكافي، ج ۶، ص: ۱۴۰)

۲. وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضِيلِ عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ إِذَا خَلَعَ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ فَهِيَ وَاحِدَةٌ بَائِنٌ وَ هُوَ خَاطِبٌ مِنَ الْخَطَابِ وَ لَا يَجِلُّ لَهُ أَنْ يَخْلَعَهَا حَتَّى تَكُونَ هِيَ الَّتِي تَطْلُبُ ذَلِكَ مِنْهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَضِرَّ بِهَا وَ حَتَّى تَقُولَ لَا أْبْرُ لَكَ قَسَمًا وَ لَا أُغْتَسِلُ لَكَ مِنْ جَنَابَةٍ وَ لَا دُخْلَنَ بَيْتِكَ مِنْ تَكَرُّهِ وَ لَا وَطْئَنَ فِرَاشِكَ وَ لَا أَقِيمُ حَدُودَ اللَّهِ فِيكَ فَإِذَا كَانَ هَذَا مِنْهَا فَقَدْ طَابَ لَهُ مَا أَخَذَ مِنْهَا. تهذيب الأحكام، ج ۸، ص: ۹۶

۳. تهذيب الأحكام ۸ / ۹۶.

اسناد «خلع» به مرد، در ابتدای روایت، باتوجه به تبیین کیفیت تحقق آن در ادامه روایت، آشکار می‌سازد که «مرد، تنها در حلیت تصرف در مال بخشوده‌شده از جانب زن، حق پیدا می‌کند و نقش اصلی را دارد، ولی در تحقق خلع با کلام، این تنها زن است که سخن می‌گوید».

عبارت «فاذا كان هذا منها... هرگاه چنین سخنانی از زن صادر شد و تحقق یافت» نشان می‌دهد که: «تحقق خلع و جواز تصرف مرد در مال، وابسته به تکون آن سخنان از جانب زن دارد».

۵. برخی عبارات غیرصریح دیگر در روایات نیز مورد استناد و استشهاد مخالفان قرار گرفته است که ارزش آن‌ها به مراتب کمتر از دو روایت یادشده قبلی است.

۶. استناد عمومی به قاعده: «الطلاق بید من اخذ بالساق» نیز یکی از عمده‌ترین دلایل مخالفان و رویکرد مشهور است. این قاعده بر حق وحدانی مرد برای طلاق، دلالت می‌کند و ظاهراً آقایان فقها، فرقی بین «طلاق قسمی و طلاق مقسمی» نگذاشته‌اند و آن را حقیقتاً (با علم و اطلاع) یکی دانسته‌اند.

از نظر ایشان، «خلع و مباراة» نیز گونه‌هایی خاص از همان «طلاق» است که «حق مرد» شمرده می‌شود.

اکنون به دلایل نقلی موافق با مقدمه دوم می‌پردازیم، که صریحاً آن را تأیید می‌کنند و موافقان را از هرگونه استدلال دیگر، بی‌نیاز می‌گردانند:

#### مستندات رویکرد موافق

مدافعان مقدمه دوم (اقدام زن به خلع، برای تحقق جدایی کفایت می‌کند) ادعا می‌کنند که از مجموعه روایات شیعی در این خصوص، چیزی جز مفاد مقدمه دوم، اثبات نمی‌گردد.



آنان می‌گویند: در برخی روایات، تصریح شده است که: «کلام خلع را باید زن بگوید» و در اکثر روایات نیز تأکید شده است که؛ «سخنان زن (که نشانگر جدی بودن او در عزم بر جدایی از شوهرش باشد)، همان اقدامی است که نام آن، خلع است».

تنها اقدامی که در این روایات به مرد نسبت داده شده است، توافق بر مقدار مالی است که باید زن به او بپردازد.

تصریح در برخی روایات معتبره (صحيحة و موثقة) به اینکه «هرگاه زن چنین گفت، تصرف مرد در مال مورد توافق حلال می‌شود» و یا «زن مالک نفس خود گردیده و جدایی حاصل می‌گردد» و... نشانگر آن است که «گفتار زن، سبب تام جدایی» و به اصطلاح فقهی «مقتضی جدایی» است. مخالفت مرد با اصل جدایی، مسموع نیست و «مانع شرعی» محسوب نمی‌شود و تنها حقی که برای مرد می‌ماند، مخالفت یا موافقت با مقدار مالی است که زن به او می‌پردازد. در حقیقت تنها «مانع» برای تأثیر و تحقق «مقتضی» عبارت است از «عدم توافق نسبت به مال بخشوده شده از جانب زن».

در این خصوص نیز اختلاف نظر فقیهان که ناشی از برداشت‌های متفاوت از روایات است، وجود دارد. برخی حداکثر آن را «تمام مهریه» می‌دانند و بسیاری از عالمان شیعی، توافق بر «بیشتر از مهریه» را نیز جایز می‌دانند.

اکنون به برخی مستندات مدافعان مقدمه دوم، می‌پردازیم:

۱. در روایتی با سند صحیح از امام صادق (ع) نقل شده است که: «...هرگاه زن این سخنان را به شوهرش بگوید، حلال می‌گردد بر شوهر او که در مال مورد توافق، تصرف کند و دو طلاق دیگر (تا سه طلاق، که سبب تحریم ازدواج مجدد با زن می‌گردد) باقی می‌ماند. و خلع، گونه‌ای از جدایی است و سخن مربوط به آن را زن

می گوید: ... فَإِذَا قَالَتِ الْمَرْأَةُ ذَلِكَ لِزَوْجِهَا حَلَّ لَهُ مَا أَخَذَ مِنْهَا فَكَانَتْ عِنْدَهُ عَلَى تَطْلِيقَتَيْنِ بَاقِيَتَيْنِ وَكَانَ الْخُلْعُ تَطْلِيقَةً. وَقَالَ: يَكُونُ الْكَلَامُ مِنْ عِنْدِهَا...<sup>۱</sup>

۲. همین مضمون از امام صادق (ع) در روایتی دیگر نیز آمده است که: «هرگاه زن این سخنان را به شوهرش بگوید، حلال می شود اقدام زن به خلع و حلال می شود برای شوهر او، گرفتن و تصرف در مال مورد توافق، و دو طلاق دیگر (تا سه طلاق، که سبب تحریم ازدواج مجدد با زن می گردد) باقی می ماند. و خلع، گونه ای از جدایی است و سخن مربوط به آن، گفته نمی شود مگر از جانب زن ... فَإِذَا قَالَتِ لِزَوْجِهَا ذَلِكَ حَلَّ خُلْعُهَا وَحَلَّ لِزَوْجِهَا مَا أَخَذَ مِنْهَا وَكَانَتْ عَلَى تَطْلِيقَتَيْنِ بَاقِيَتَيْنِ وَكَانَ الْخُلْعُ تَطْلِيقَةً وَ لَا يَكُونُ الْكَلَامُ إِلَّا مِنْ عِنْدِهَا...»<sup>۲</sup>

در این دو روایت، تصریح شده است که: «کلام خلع را باید زن بگوید». در سایر روایات نیز تأکید شده است که: «سخنان زن (که نشانگر جدی بودن او در عزم بر جدایی از شوهرش باشد)، همان اقدامی است که نام آن، خلع است». پس همان گفتار اولیه، که بیانگر عدم رضایت زن به ادامه زندگی مشترک است، خلع نامیده می شود و جدایی را ایجاد می کند.

۱. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ لَأَ يَجِلُّ خُلْعُهَا حَتَّى تَقُولَ لِزَوْجِهَا وَاللَّهِ لَا أُبْرِكَ قَسَمًا وَلَا أُطِيعُ لَكَ أَمْرًا وَلَا أُغْتَسِلُ لَكَ مِنْ حَبَابَةٍ وَلَا وَطِئَنَ فِرَاشِكَ وَلَا ذَنْنَ عَلَيْكَ بَعِيرٍ إِذْنِكَ وَقَدْ كَانَ النَّاسُ يَرِخِّصُونَ فِيمَا دُونَ هَذَا فَإِذَا قَالَتِ الْمَرْأَةُ ذَلِكَ لِزَوْجِهَا حَلَّ لَهُ مَا أَخَذَ مِنْهَا فَكَانَتْ عِنْدَهُ عَلَى تَطْلِيقَتَيْنِ بَاقِيَتَيْنِ وَكَانَ الْخُلْعُ تَطْلِيقَةً وَقَالَ يَكُونُ الْكَلَامُ مِنْ عِنْدِهَا وَقَالَ لَوْ كَانَ الْأَمْرُ إِلَيْنَا لَمْ نُجِزْ طَلَاقًا إِلَّا لِلْعِدَّةِ. الكافي، ج ۶، ص ۱۳۹ و ۱۴۰.

۲. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرِ عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ عَنْ أَبِي بصيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ لَيْسَ يَجِلُّ يَجِلُّ خُلْعُهَا حَتَّى تَقُولَ لِزَوْجِهَا ثُمَّ ذَكَرَ مِثْلَ مَا ذَكَرَ أَصْحَابُهُ ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع وَقَدْ كَانَ يَرِخِّصُ لِلنِّسَاءِ فِيمَا هُوَ دُونَ هَذَا فَإِذَا قَالَتْ لِزَوْجِهَا ذَلِكَ حَلَّ خُلْعُهَا وَحَلَّ لِزَوْجِهَا مَا أَخَذَ مِنْهَا وَكَانَتْ عَلَى تَطْلِيقَتَيْنِ بَاقِيَتَيْنِ وَكَانَ الْخُلْعُ تَطْلِيقَةً وَ لَا يَكُونُ الْكَلَامُ إِلَّا مِنْ عِنْدِهَا ثُمَّ قَالَ لَوْ كَانَ الْأَمْرُ إِلَيْنَا لَمْ يَكُنِ الطَّلَاقُ إِلَّا لِلْعِدَّةِ. الكافي، ج ۶، ص ۱۴۱.

تنها اقدامی که در این روایات به مرد نسبت داده شده است، توافق بر مقدار مالی است که باید زن به او بپردازد.

تصریح این دو روایت به این است که: «هرگاه زن چنین گفت، حلال می‌شود اقدام زن به خلع و تصرف مرد در مال مورد توافق».

به‌گونه بیان عبارات توجه شود که در روایت دوم، می‌گوید «حَلَّ خَلْعَهَا وَ حَلَّ لِرُجْعَتِهَا مَا أَخَذَ مِنْهَا». پس معلوم می‌شود که مقصود از «حَلَّ خَلْعَهَا» غیر زوج (شوهر) است، یعنی «إِضَافَةُ مُصَدَّرٍ بِه فَاعِلٍ» است (که زن باشد) و به‌همین دلیل، در مورد دوم (حَلَّ لِرُجْعَتِهَا) تصریح می‌کند که مراد گوینده در این مورد، شوهر است و نه زن. اگر چنین انگیزه‌ای از تکرار در میان نبود، دلیلی بر تکرار واژه «حَلَّ» نبود و از ابتدا می‌گفت: «حَلَّ لِرُجْعَتِهَا الْخَلْعَ وَ الْأَخْذَ» یا «حَلَّ لِلزَّوْجِ خَلْعَهَا وَ مَا أَخَذَ مِنْهَا».

۳. در روایتی با سند معتبر از امام صادق (ع) نقل شده است که: «... و این زن است که سخنان خلع را می‌گوید. پس هرگاه زن خلع کرد، بین او و شوهرش جدایی می‌افتد (به نحو بائن: غیر قابل برگشت برای مرد) و حق مرد است که از اموال زن به اندازه مقدور بگیرد ... وَ تَكُونُ هِيَ الَّتِي تَقُولُ ذَلِكَ فَإِذَا هِيَ اخْتَلَعَتْ فِيهِ بَائِنٌ وَ لَهُ أَنْ يَأْخُذَ مِنْ مَالِهَا مَا قَدَرَ عَلَيْهِ...»<sup>۱</sup>.

۱. وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ وَ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ جَمِيعاً عَنْ غُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ الْمُخْتَلَعَةِ فَقَالَ لَا يَحِلُّ لِرُجْعَتِهَا أَنْ يَخْلَعَهَا حَتَّى تَقُولَ لَا أُبْرُكُ لَكَ قَسْماً وَ لَا أُقِيمُ لِحَاوُدِ اللَّهِ فَيْكِ وَ لَا أُعْتَسِلُ لَكَ مِنْ جَنَابَةٍ وَ لَا وَطْئِنَ فِرَاشِكَ وَ لَا دُجْلِنَ بَيْتِكَ مِنْ تَكْرَهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ تَعْلَمَ هَذَا وَ لَا يَتَكَلَّمُوا نَهْمٌ وَ تَكُونُ هِيَ الَّتِي تَقُولُ ذَلِكَ فَإِذَا هِيَ اخْتَلَعَتْ فِيهِ بَائِنٌ وَ لَهُ أَنْ يَأْخُذَ مِنْ مَالِهَا مَا قَدَرَ عَلَيْهِ وَ لَيْسَ لَهُ أَنْ يَأْخُذَ مِنَ الْمُبَارَاةِ كُلِّ الَّتِي أُعْطَاهَا. الكافي، ج ۶، ص ۱۴۰.

عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ جَمِيلٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ إِذَا قَالَتِ الْمَرْأَةُ لِرُجْعَتِهَا جُمْلَةً لَا أُطِيعُ لَكَ أَمْراً مُفَسَّراً أَوْ غَيْرَ مُفَسَّراً حَلَّ لَهُ مَا أَخَذَ مِنْهَا وَ لَيْسَ لَهُ عَلَيْهَا رَجْعَةٌ. الكافي، ج ۶، ص ۱۴۱.

تصریح این روایت به اینکه «زن، سخن خلع را می‌گوید» آن‌هم با تکرار و تأکیدی که در عبارت «تکون هی التي تقول ذلك» وجود دارد، و اینکه «هرگاه زن خلع کرد» آن‌هم با عبارت مؤکد «فاذا هی اختلعت»، کاملاً نشان می‌دهد که «وجود و قوام خلع، به اقدام زن و سخن او است».

در هر دو عبارت یادشده، می‌توانست از تکرار «هی» (و در اولی از «تکون هی») پرهیز کند، ولی این تکرار، ناشی از لزوم تأکید بر «حق زن» در خلع است، تا فردی مدعی نشود که: «مرد باید سخن خلع را با لفظ خالعتک یا طلقتک بگوید». گرچه باکمال تأسف نه‌تنها چنین ادعایی شده است، که شهرت بسیار عظیمی نیز بر آن تحقق یافته است. شهرتی که برخلاف مفاد اکثر روایات و روش رایج و پذیرفته‌شده و علمی حمل روایات بر یکدیگر است.

۴. در روایتی با سند صحیح از امام باقر(ع) آمده است که: «هرگاه زن به شوهرش، جمله «خواسته‌های تو را اطاعت نمی‌کنم» را بگوید، خواه جزئیات آن را توضیح دهد یا ندهد، بر مرد حلال می‌شود تصرف در اموالی که از زن گرفته است و حقی برای بازگشت به زن را ندارد: إِذَا قَالَتِ الْمَرْأَةُ لِرَوْحِهَا جُمْلَةً لَا أُطِيعُ لَكَ أَمْرًا مُفَسَّرًا أَوْ غَيْرَ مُفَسَّرٍ حَلَّ لَهُ مَا أَحَدَ مِنْهَا وَكَيْسَ لَهُ عَلَيْهَا رَجْعَةٌ»<sup>۱</sup>.

---

حُمَيْدٌ عَنِ ابْنِ سَمَاعَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَةَ عَنْ جَمِيلٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ إِذَا قَالَتِ الْمَرْأَةُ وَاللَّهِ لَا أُطِيعُ لَكَ أَمْرًا مُفَسَّرًا أَوْ غَيْرَ مُفَسَّرٍ حَلَّ لَهُ مَا أَحَدَ مِنْهَا وَكَيْسَ لَهُ عَلَيْهَا رَجْعَةٌ. الكافي، ج ۶، ص ۱۴۱.

۱. وَ فِي رِوَايَةِ مُحَمَّدِ بْنِ حُمُرَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ إِذَا قَالَتِ الْمَرْأَةُ لِرَوْحِهَا جُمْلَةً لَا أُطِيعُ لَكَ أَمْرًا مُفَسَّرًا أَوْ غَيْرَ مُفَسَّرٍ حَلَّ لَهُ مَا أَحَدَ مِنْهَا وَكَيْسَ لَهُ عَلَيْهَا رَجْعَةٌ. من لايحضره الفقيه، ج ۳، ص ۵۲۳.

صراحت این روایت در تبیین «ترتیب و ترتب منطقی» بین «بیان این جمله از سوی زن» و «حلال شدن اخذ و تصرف در مال، برای مرد» و «عدم حق رجوع به زن در عدهٔ خلع، برای مرد»، غیرقابل تردید است.

به عبارت دیگر، این روایت می‌گوید: تنها سخنی که در خلع گفته می‌شود «جمله‌ای است که زن می‌گوید» و تنها حقی که مرد پیدا می‌کند «گرفتن مال از زن و حلیت تصرف در آن است».

حال از کجای این روایت (و بسیاری روایات دیگر) حق مرد برای بیان جمله‌ای که منجر به خلع شود را می‌توان استفاده کرد؟ خدا می‌داند!

۵. در روایتی صحیحه، محمد بن اسماعیل بن بزیع، متن پرسش و پاسخی را از امام علی بن موسی الرضا (ع) نقل می‌کند که: «از امام رضا (ع) پرسیدم: زنی که با شوهرش به توافق می‌رسد که از یکدیگر جدا شوند یا زنی که خود را خلع می‌کند (از شوهر می‌رهاند) و دو شاهد می‌گیرد که در حال عادت ماهیانه نیست و پس از عادت ماهیانه با شوهر آمیزشی نداشته است، آیا با همین اقدامات از شوهرش جدا می‌گردد (به نحو بائن) یا هم چنان همسر او باقی می‌ماند، اگر شوهر او را طلاق ندهد؟ امام (ع) پاسخ داد: از شوهرش جدا می‌گردد ... سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا (ع) عَنِ الْمَرْأَةِ، تُبَارِي زَوْجَهَا أَوْ تَخْتَلِعُ مِنْهُ، بِشَهَادَةِ شَاهِدَيْنِ، عَلَى طَهْرٍ مِنْ غَيْرِ جِمَاعٍ، هَلْ تَبِينُ مِنْهُ بِذَلِكَ أَوْ هِيَ امْرَأَتُهُ مَا لَمْ يَتَّبِعْهَا بِطَلَاقٍ؟ فَقَالَ: تَبِينُ مِنْهُ...»<sup>۱</sup>

در این روایت، از دو نوع جدایی «مباراة و خلع» پرسیده است. ما فعلاً به آن بخش از پرسش و پاسخ نیاز داریم که در مورد «خلع» است.

۱. أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيْعٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا (ع) عَنِ الْمَرْأَةِ تُبَارِي زَوْجَهَا أَوْ تَخْتَلِعُ مِنْهُ بِشَهَادَةِ شَاهِدَيْنِ عَلَى طَهْرٍ مِنْ غَيْرِ جِمَاعٍ هَلْ تَبِينُ مِنْهُ بِذَلِكَ أَوْ هِيَ امْرَأَتُهُ مَا لَمْ يَتَّبِعْهَا بِطَلَاقٍ فَقَالَ تَبِينُ مِنْهُ وَإِنْ شَاءَتْ أَنْ يَرُدَّ إِلَيْهَا - مَا أَخَذَ مِنْهَا وَ تَكُونُ امْرَأَتَهُ فَعَلْتُ فَقُلْتُ إِنَّهُ قَدْ رَوَى لَنَا أَنَّهَا لَا تَبِينُ مِنْهُ حَتَّى يَتَّبِعَهَا بِطَلَاقٍ قَالَ لَيْسَ ذَلِكَ إِذْنُ خُلِعَ فَقُلْتُ تَبِينُ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ. تهذيب الأحكام، ج ۸، ص ۹۸ و ۹۹.

در پرسش تصریح شده است که «زن خود را با خلع، از تسلط شوهر، رها می‌کند» (تختلغ منه) و سپس می‌خواهد بداند که «آیا اقدام شوهر به طلاق (با هر سخن و لفظی که باشد) برای تحقق جدایی آنان لازم است یا اقدام زن به تنهایی، جدایی را تحقق می‌بخشد؟». امام (ع) تصریح می‌کند که: «اقدام زن به تنهایی، جدایی را محقق می‌کند».

در ادامه روایت، راوی از امام می‌پرسد که: «روایتی برای ما نقل شده است که پس از اقدام زن، باید شوهر اقدام به طلاق زن کند. امام (ع) پاسخ می‌دهد که: در این صورت، خلع تحقق نمی‌یابد (و طلاق محقق می‌شود). باز پرسیدم که: بدون طلاق مرد، زن از شوهرش جدا می‌شود؟ امام (ع) پاسخ داد: آری.<sup>۱</sup>

این عبارات، صریحاً بر صحت مقدمه دوم، دلالت می‌کنند. یعنی صرف اقدام زن، برای تحقق جدایی کفایت می‌کند.

۵. در روایتی دیگر با سند معتبر از امام صادق (ع) نقل شده است که: «...طلاق و تخییر، اقدامی است از جانب مرد، و خلع و مباراة، اقدامی است از جانب زن ... وَ الطَّلَاقُ وَ التَّخْيِيرُ مِنْ قِبَلِ الرَّجُلِ وَ الخُلْعُ وَ المُبَارَاةُ يَكُونُ مِنْ قِبَلِ الْمَرْأَةِ...»<sup>۲</sup>

۱. فَقُلْتُ: إِنَّهُ قَدْ رَوَى لَنَا أَنَّ هَا لَا تَبِينُ مِنْهُ حَتَّى يَتَبَعَهَا بِطَلَاكِ. قَالَ: لَيْسَ ذَلِكَ إِذْنِ خُلْعٍ؛ فَقُلْتُ: تَبِينُ مِنْهُ؟ قَالَ: نَعَمْ.

۲. مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ بُنَانِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبَّابٍ قَالَ سَمِعْتُ حُمْرَانَ يَرَوِي عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ لَا يَكُونُ خُلْعٌ وَلَا تَخْيِيرٌ وَلَا مُبَارَاةٌ إِلَّا عَلَى طَهْرٍ مِنَ الْمَرْأَةِ مِنْ غَيْرِ جَمَاعٍ وَ شَاهِدِينَ يَغْرِقَانِ الرَّجُلَ وَ يَرِيَانِ الْمَرْأَةَ وَ يَحْضُرَانِ التَّخْيِيرَ وَ إِفْرَازَ الْمَرْأَةِ أَنَّ هَا عَلَى طَهْرٍ مِنْ غَيْرِ جَمَاعٍ مِنْ يَوْمٍ خَيْرَهَا قَالَ لَهُ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ أَصْلَحَكَ اللَّهُ مَا إِفْرَازُ الْمَرْأَةِ هَاهُنَا فَقَالَ تَشْهَدُ الشَّاهِدِينَ عَلَيْهَا بِذَلِكَ لِلرَّجُلِ حَذْرًا أَنْ تَأْتِيَ بَعْدَ فَتَدْعِي أَنَّهُ خَيْرَهَا وَ هِيَ طَامِتٌ فَيَشْهَدَانِ عَلَيْهَا بِمَا سَمِعَا مِنْهَا وَ إِنَّمَا يَقَعُ عَلَيْهَا الطَّلَاقُ إِذَا اخْتَارَتْ نَفْسَهَا قَبْلَ أَنْ تَقُومَ وَ أَمَّا الخُلْعُ وَ المُبَارَاةُ فَإِنَّهُ يَلْزِمُهَا إِذَا أَشْهَدَتْ عَلَى نَفْسِهَا بِالرِّضَا فِيمَا بَيْنَهَا وَ بَيْنَ زَوْجِهَا - بِمَا يَفْتَرِقَانِ عَلَيْهِ فِي ذَلِكَ المَجْلِسِ وَ إِذَا افْتَرَقَا عَلَى شَيْءٍ وَ رَضِيَا بِهِ كَانَ ذَلِكَ جَائِزًا عَلَيْهِمَا وَ كَانَتْ تَطْلِيقَةً بَائِنَةً لَا رَجْعَةَ لَهُ عَلَيْهَا سَمَى طَلَاقًا أَوْ لَمْ يَسْمَ وَ لَا مِيرَاثَ بَيْنَهُمَا فِي الْعِدَّةِ قَالَ وَ الطَّلَاقُ وَ التَّخْيِيرُ مِنْ قِبَلِ الرَّجُلِ وَ الخُلْعُ وَ المُبَارَاةُ يَكُونُ مِنْ قِبَلِ الْمَرْأَةِ. تهذيب الأحكام، ج ۸، ص ۹۹ و ۱۰۰.

الف) در این سخن صریح، امام صادق (ع) کاملاً آشکارا بیان کرده است که: «طلاق و تخییر، حق مرد است و تحقق یا عدم تحقق آن در گرو اراده او است». در طرف مقابل نیز «خلع و مباراة، حق زن است و تحقق یا عدم تحقق آن در گرو اراده او است».

ب) نقل همین عبارات صریح از سوی فقیهانی چون «محمد بن مسلم و محمد بن اسماعیل بن بزیع» است که تردید جدی در تحقق اجماع فقیهان شیعه را ممکن می‌سازد.

آن دسته از فقیهانی که فتاوی آنان مبتنی بر نقل متون روایی (با حذف اسانید و برخی عبارات حاوی محاورات اصحاب با ائمه) بوده است (که از آن باعنوان «فقه مأثور» یاد می‌شود) نیز سخنانی برخلاف رویکرد مشهور را مطرح کرده‌اند.

برای مثال، در «فقه الرضا» که کتاب فقهی «ابن بابویه» (پدر شیخ صدوق) است، چنین آمده است: «خلع محقق نمی‌شود، مگر از جانب زن، و آن عبارت از این است که زن به شوهرش بگوید... پس هرگاه چنین سخنی را گفت، تصرف شوهر در مال گرفته شده از زن، حلال می‌گردد... و زن از شوهرش جدا می‌گردد (به نحو بائن)... وَ أَمَّا الْخُلْعُ فَلَا يَكُونُ إِلَّا مِنْ قِبَلِ الْمَرْأَةِ وَ هُوَ أَنْ تَقُولَ لِرَوْجِهَا... فَإِذَا قَالَتْ هَذِهِ الْمَقَالَةُ فَقَدْ حَلَّ لِرَوْجِهَا مَا يَأْخُذُ مِنْهَا... وَ قَدْ بَانَ مِنْهَا...»<sup>۱</sup>.

۱. فقه الرضا علیه السلام: وَ أَمَّا الْخُلْعُ فَلَا يَكُونُ إِلَّا مِنْ قِبَلِ الْمَرْأَةِ وَ هُوَ أَنْ تَقُولَ لِرَوْجِهَا لَا أُبْرِكُ قَسَمًا وَ لَا أُطِيعُ لَكَ أَمْرًا وَ لَا أُطِيعَنَّ فِرَاشَكَ مَا تَكْرَهُهُ فَإِذَا قَالَتْ هَذِهِ الْمَقَالَةَ فَقَدْ حَلَّ لِرَوْجِهَا مَا يَأْخُذُ مِنْهَا وَ إِنْ كَانَ أَكْثَرَ مِمَّا أُعْطَاهَا مِنَ الصَّدَاقِ وَ قَدْ بَانَ مِنْهَا وَ حَلَّتْ لِلرَّوْجِ بَعْدَ انْقِضَاءِ عِدَّتِهَا مِنْهُ فَحَلَّ لَهُ أَنْ يَتَزَوَّجَ أَخْتَهَا مِنْ سَاعَتِهِ وَ أَمَّا الْمُبَارَاةُ فَهِيَ أَنْ تَقُولَ لِرَوْجِهَا طَلَّقْنِي وَ لَكَ مَا عَلَيْكَ فَيَقُولُ لَهَا عَلَيَّ أَنْتَ إِنْ رَجَعْتَ فِي شَيْءٍ مِمَّا وَهَبْتِي لِي فَأَنَا أَمْلِكُ بِبُضْعِكَ فَيَطْلُقُهَا عَلَيَّ هَذَا وَ لَهُ أَنْ يَأْخُذَ مِنْهَا دُونَ الصَّدَاقِ الَّذِي أُعْطَاهَا وَ لَيْسَ لَهُ أَنْ يَأْخُذَ الْكُلَّ. بحار الأنوار ج ۱۰۱، باب ۳: الخلع و المباراة... ص ۱۶۲.

پ) عبارت «لایکون: وجود نمی‌یابد» در متن «فقه‌الرضا» و عبارت «یکون من قبل المرأة» در متن سخن امام صادق (ع)، به معنی «کان تامه» است و سخن از «تحقق و عدم تحقق» به میان می‌آورد. پس مراد این فقیه و مراد امام صادق (ع)، عدم تحقق خلع است، مگر آنکه سخن موجب خلع، از جانب زن باشد و عبارات حاوی عدم رضایت به ادامه زندگی زناشویی را بگوید....

ت) اگر کسی مدعی شود که کتاب «فقه‌الرضا» حقیقتاً تألیف علی‌بن موسی الرضا (ع) است (که برخی فقهای شیعه چنین اعتقادی دارند) این متن نیز به‌عنوان روایت امام (ع) مورد استناد قرار می‌گیرد.

ث) حتی اگر در تحقق اجماع فقیهانی که متأخر از فقیهان معاصر ائمه هدی (ع) بوده‌اند، تردیدی نباشد، در این نکته نیز تردیدی نیست که اجماع مورد ادعای مشهور فقها (که حق خلع را به شوهر داده‌اند) مبتنی بر برداشت متفاوت از برخی «مدارک روایی» بوده است و بفرض اثبات تحقق، چنین اجماعی، اعتبار نخواهد داشت، چرا که «اجماع مدرکی» است و حجیتی ندارد.

ج) برخی فقیهان متأخر نیز به طرح احتمالی «لزوم ایجاب از جانب زن» پرداخته‌اند و این امر، نشان می‌دهد که «امکان منطقی» آن را نمی‌توان انکار کرد.

برای نمونه به «الأنوار اللوامع فی شرح مفاتیح الشرائع ۳۶۰/۱۰» مراجعه شود که با نسبت‌سنجی بین سایر عقود و لزوم تعیین «موجب و قابل» در آن‌ها و تشابه آن با موضوع «خلع و مباراة» از نظر بسیاری از فقها، می‌گوید: «این روایات، دلالت می‌کند که زن باید سخنی را که موجب خلع و مباراة است را بگوید و مرد باید قبول کند» (كما قالوا فی کل ایجاب و قبول حتی جاء فی الأخبار المتقدمة أن الخلع و



المباراة تكون من قبل المرأة... و هذا دليل على أنها هي الموجبة فيكون القبول من جهته).<sup>۱</sup>

چ) در خصوص سند این روایت باید گفت: فردی به نام «بنان بن محمد» در سند روایت وجود دارد که نام حقیقی او «عبدالله بن محمد بن عیسی» است و برادر او «احمد بن محمد بن عیسی اشعری» از بزرگان مورد اعتماد فقه و حدیث شیعه است. «بنان» نیز روایات زیادی (۶۶ مورد) نقل کرده است و گرچه تصریحی در مورد وثاقت یا عدم وثاقت او در متون رجالی متقدمین دیده نشده است ولی «مرحوم وحید بهبهانی» از اعتماد برخی بزرگان فقه و حدیث شیعه به او و نقل روایت از وی (مثل:

۱. قال ابن حمزة: أو تقول المرأة اختلعت نفسى منك على كذا، فيجيب إليه. تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الامامية، ج ۲، ص ۵۷.

نگاه کنید به: الأنوار اللوامع فى شرح مفاتيح الشرائع ۱۰ / ۳۵۹ و ۳۶۰: و هل يعتبر فيهما قبول المرأة بعد الايجاب كسائر العقود لاشتماله على البدل أو سبق سؤالها لذلك و التطابق بينهما كما يعتبر فى النكاح و عدم تخلل زمان طويل أو قصير معتد به فى الفصل كما قالوا فى كل إيجاب و قبول حتى جاء فى الأخبار المتقدمة أن الخلع و المباراة تكون من قبل المرأة.

و فى الأخبار المتقدمة أيضا المباراة تقول لزوجها: «لك ما عليك و اتركنى» أو تجعل له من قبلها شيئا فيتركها و هذا دليل على أنها هي الموجبة فيكون القبول من جهته.

و فى صحيح محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة قالت لزوجها: «لك كذا و كذا و خل سبيلي» فقال: هذه المباراة.

و فى موثق سماعة قال: سألت عن المباراة كيف هي؟ فقال: يكون للمرأة شيء على زوجها من صدق أو غيره، فيكون قد أعطها بعضه، فيكره كل واحد منهما صاحبه، فتقول المرأة لزوجها: «ما أخذت منك فهو لى و ما بقى عليك فهو لك و أبارئك» فيقول الرجل لها: «فإن أنت رجعت فى شيء مما تركت فأنا أحق ببضعك».

و فى صحيح الحلبي عن أبى عبد الله عليه السلام قال: المباراة أن تقول المرأة لزوجها: «لك ما عليك و اتركنى» فيتركها، إلا أنه يقول لها: «ان ارتجعت فى شيء منه فأنا أملك ببضعك». فهذه الأخبار شاهدة بما قال جماعة من الأصحاب، بل هو ظاهر الأكثر، من اعتبار القبول أو السؤال. نعم قد قالوا: أما تعيين لفظ فيهما من جانبها فلا يعتبر، قولا واحدا).

محمدبن احمدبن یحیی، محمدبن علی بن محبوب و محمدبن یحیی) به مورد وثوق بودن او، رأی داده است.<sup>۱</sup>

استاد ما، آیت الله منتظری از مرحوم آیت الله بروجردی نقل می کردند که: «عالمان شیعه قرن سوم و چهارم در قم، دغدغه و نگرانی بسیاری نسبت به تشیع و محافظت از حدود و ثغور اعتقادی آن داشتند. به همین جهت، معمولاً به افراد عادی و معمولی در نقل حدیث، اعتماد نمی کردند».

البته نمی توان مطمئن شد که هیچ اشتباهی صورت نمی گرفته، ولی مبتنی بر روش ها و باورهای رایج شیعه، می توان از استظهار مرحوم «وحید بهبهانی» و تلقی «آیت الله بروجردی» دفاع کرد و رویکرد بزرگان مورد اعتماد حدیث و فقه شیعه به روایات «بنان» را قرینه ای بر «وثوق» دانست.

ح) ملاک های یادشده در روش رایج برای تشخیص سره و ناسره روایات (در رجال و درایة)، به گمان من باید از اساس، مورد بازنگری قرار گیرد و راه های مطمئن تری برای کشف حقیقت، به آن افزوده شود و برخی بی اعتمادی های ناشی از اندیشه های متفاوت، باید از آن زدوده شود.

۶. در روایتی دیگر، با سند صحیح، می خوانیم: «از امام (ع) در مورد زنی پرسیدم که خود را با خلع، از شوهرش رها نموده بود ... سَأَلْتُ عَنْ رَجُلٍ اخْتَلَعَتْ مِنْهُ امْرَأَتُهُ...»<sup>۱</sup>

۱. معجم رجال الحدیث ۲۷۳/۴.

۱۸۹۵. بنان: عبدالله بن محمد بن عیسی. اسمہ عبدالله، و هو أخو أحمد بن محمد بن عیسی، ذکره الکشی (۳۷۳ و ۳۷۴). و قال فی ترجمة محمد بن سنان (۳۷۰) وجدت بخط أبي عبدالله الشاذلي: إنني سمعت العاصمي يقول: إن عبدالله بن عیسی الأسدي (الأشعري) الملقب ببنان (الخ).  
و ذکره النجاشی عنه أيضا فی ترجمة محمد بن سنان. و قال الوحید فی التعلیقة، و روی عنه محمد بن أحمد بن یحیی، ولم یستثن روایتہ، و فیہ إشعار بالاعتماد علیہ، بل لا یبعد الحکم بوثاقته أيضا.

نسبت دادن «خلع» به زن، گرچه با لفظ «اختلعت منه: خود را از او رها کنید» آمده باشد، نشان می‌دهد که «زن با اقدام و اراده خویش، خود را از تسلط شوهر رهایی بخشیده است».

۷. در برخی روایات، سخن از این نکته اساسی به میان آمده است که «خلع وجود نمی‌یابد مگر اینکه زن بگوید ... لایکون الخلع، حتی تقول...»<sup>۲</sup>.

این عبارت، با صراحت از «عدم تحقق خلع» (عدم وجود) سخن می‌گوید و «تحقق و موجودیت خلع» را در گرو «سخن و بیان جمالتی از سوی زن» قرار داده است.

به عبارت دیگر، واژه «یکون» در این عبارات، از نوع «تامه» و به معنی «وجود یافتن» است و نه از نوع «ناقصة» که معنای «ربطی» دارد. پس مفاد این روایات، این است که: «خلع، با سخن زن، موجودیت می‌یابد». بنابراین، اگر چیز دیگری در «تکون و موجودیت آن» دخالت داشت، از آن نیز با همین عبارت، یاد می‌شد.

اشکالی که ممکن است درباره برخی از روایات مورد استناد موافقان مطرح شود، این است که «فرق ثلاثی مجرد و ثلاثی مزید واژه خلع، در اقدام ابتدائی رهاکردن (خلع) و اقدام ثانوی پذیرش آن (اختلع) است» و به عبارت دیگر «اختلاع، به معنی مطاوعه و پذیرش است» و به همین خاطر در روایات یادشده، هر جا فعل را به مرد

۱. مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ مَجْزُوبٍ عَنْ ابْنِ رَبَّابٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ اخْتَلَعَتْ مِنْهُ امْرَأَتُهُ أَيْجَلُ لَهُ أَنْ يَخْطُبَ أُخْتَهَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَنْقَضِيَ عِدَّةَ الْمُخْتَلَعِ قَالَ نَعَمْ قَدْ بَرَأَتْ عِصْمَتَهَا مِنْهُ وَكَيْسَ لَهُ عَلَيْهَا رَجْعَةٌ. الكافي، ج ۶، ص ۱۴۵.

۲. مَا رَوَاهُ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عِيسَى بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَرِيعٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ لَا يَكُونُ الْخُلْعُ حَتَّى تَقُولَ لَا أُطِيعُ لَكَ أَمْرًا وَ لَا أُبْرَأُ لَكَ قَسَمًا وَ لَا أَقِيمُ لَكَ خَلْعًا فَخُذْ مِنِّي وَ طَلِّقْنِي فَإِذَا قَالَتْ ذَلِكَ قَدْ خَلَّ لَهُ أَنْ يَخْلَعَهَا بِمَا تَرَاضِيَا عَلَيْهِ مِنْ قَلِيلٍ أَوْ كَثِيرٍ وَ لَا يَكُونُ ذَلِكَ إِلَّا عِنْدَ سُلْطَانٍ فَإِذَا فَعَلَتْ ذَلِكَ فَهِيَ أَمْلَكَ بِنَفْسِهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَسْمُوَ طَلَّاقًا. تهذيب الأحكام، ج ۸، ص ۹۸. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، ج ۳، ص ۳۱۸.

نسبت داده است از «خلع» استفاده کرده و هر جا فعل را به زن نسبت داده، از «اختلعت» بهره گرفته است. بنابراین، درباره متون مورد استناد موافقان مقدمه دوم، می‌توان گفت: «صرف پذیرش خلع، حق زن است و نه اقدام ابتدایی به جدایی از طریق خلع».

در پاسخ این اشکال باید گفت:

الف) تفاوت ثلاثی مجرد و مزید در باب افتعال، همیشه از نوع «مطاعه» در معنای ثلاثی مزید آن نیست. در بسیاری از موارد، هیچ تفاوتی از این جهت، بین معنای ثلاثی مجرد و مزید آن وجود ندارد. مثلاً در اسناد «سمع و استمع» به «انسان» هیچ تفاوتی از جنبه مطاعه و عدم مطاعه در آن‌ها دیده نمی‌شود. گرچه در «استماع» نوعی شنیدن مبتنی بر اراده فاعل مورد نظر است که در «سمع» چنین مرادی وجود ندارد و نسبت به آن، خنثی است. پس نمی‌توان به استناد تفاوت لفظ، اطمینان بر اراده معنای متفاوت مورد نظر مخالفان را اثبات کرد.

ب) در بسیاری از روایات، عنوان مصدری «خلع» به ضمیر مؤنث «ها» اضافه شده است.<sup>۱</sup> ممکن است این اضافه، از نوع «اضافه به فاعل» باشد و ممکن است از نوع «اضافه به مفعول» باشد.

اگر آن را از نوع اضافه به فاعل بدانیم، عنوان «خلع» به زن نسبت داده شده و اگر آن را از نوع اضافه به مفعول بدانیم، عنوان خلع به مرد نسبت داده شده است. در این صورت باید به سراغ دلایل و قرائن رفت. اگر در متن عبارات به کار رفته، دلیلی بر یکی از دو احتمال، وجود داشته باشد، مشکل حل خواهد شد. اگر قرینه‌ای بر ترجیح یکی از احتمالات پیدا شود، باز هم مشکل برطرف می‌گردد، ولی بدون

۱. لَيْسَ يَجِلُّ خُلْعُهَا حَتَّى تَقُولَ لِرَوْجِهَا. الكافي، ج ۶، ص ۱۴۱. لَا يَجِلُّ خُلْعُهَا حَتَّى تَقُولَ لِرَوْجِهَا

الكافي، ج ۶، ص ۱۳۹ و ۱۴۰.

دلیل یا قرینه، نمی‌توان رفع ابهام کرد و در نتیجه «مجمّل» خواهد ماند و نمی‌توان به آن استناد کرد.

باتوجه به این مطلب، چگونه ادعا می‌شود که؛ «عبارت ثلاثی مجرد خلع، صرفاً به مرد نسبت داده شده و هر جا آن را به زن نسبت داده‌اند، از عبارت ثلاثی مزید (اختلاع) بهره برده‌اند؟!».

پ) در روایات مورد استناد موافقان مقدمه دوم، روایاتی وجود داشتند که صریحاً به «لزوم اقدام گفتاری زن و تحقق خلع با این اقدام» معترف بودند و با عباراتی چون: «لا یكون الکلام الا من عندها: کلام مربوط به خلع، جز از سوی زن نخواهد بود» یا «یکون الکلام من عندها: کلام خلع، از سوی زن، خواهد بود» یا «والخلع و المبارة یكون من قبل المرأة: خلع و مباراة از جانب زن و طبق اراده او تحقق می‌یابد» یا «و تكون هی التي تقول ذلک: و این زن است که سخن خلع را می‌گوید»، راه هرگونه توجیه و تفسیر مخالف را بسته بودند.

باوجود نصوص یا ظهور عبارات یادشده، آیا می‌توان مبتنی بر گزینه «تفاوت بین خلع و اختلاع» که گزینه‌ای احتمالی است، استناد کرد و برخلاف نص یا ظاهر این روایات و عبارات، فتوا داد؟ آیا این روش، از نوع «اجتهاد در مقابل نص» نیست؟!

ت) در صورت عدم قبول برداشت‌های ارائه شده از روایاتی که «ابهام لزوم اقدام مرد به خلع زن را دارند» از سوی مخالفان مقدمه دوم، نهایتاً به وجود «تعارض بین روایات خلع» می‌رسیم که تمامی راه‌های علمی شناخته‌شده برای حل تعارض، به نفع موافقان مقدمه دوم، حکم می‌کند.

از مجموع بررسی روایات بحث خلع، به این نتیجه می‌رسیم که: «خلع، حق جدایی اختصاصی زن است و دقیقاً برابر طلاق، که حق جدایی اختصاصی مرد است، قرار می‌گیرد». همان‌گونه که مرد، در استیفای حق جدایی اختصاصی خویش (طلاق) هیچ‌گونه شریکی ندارد، زن هم در استیفای حق جدایی اختصاصی خویش (خلع) هیچ‌گونه شریکی ندارد.

بحث توافق با شوهر در خلع، تنها در مورد خسارت‌های مالی مورد ادعای شوهری است که همچنان متقاضی ادامه زندگی مشترک است. یعنی اگر مهریه را به زن پرداخته است، می‌تواند ادعای خسارت کرده و تمام یا بخشی از آن را (در صورت بقا) از زن، بازستاند.

در صورت باقی ماندن اختلاف مالی بین آنان، مراجعه به داور مقتدر، برای حل و فصل دعاوی، لازم است، ولی جدایی آنان از هنگام ادای سخنان مورد نظر در خلع از جانب زن، محقق گردیده و باید «عده خلع» را نگهدارد.

۸. در بحث مباراة، که زن و شوهر متقاضی جدایی از یکدیگرند، روایت موثقه‌ای وجود دارد که صریحاً می‌گوید: «از امام صادق (ع) پرسیدم: مباراة چگونه است؟ امام پاسخ داد: زنی از شوهر خود مالی را طلبکار است، خواه مهریه‌اش باشد و خواه چیز دیگر، و مقداری از آن را از شوهر، بازستانده است. هر دوی آنان از زندگی مشترک ناراضی‌اند، بعد از آن، زن به شوهرش می‌گوید: هر چه را از تو گرفته‌ام از آن من و آنچه از تو طلبکارم، از آن تو، و با این بخشش، از تو جدا می‌شوم. مرد هم به زن می‌گوید: اگر طلب خود را از من مطالبه کردی، من حق بازگشت دارم: سَأَلْتَهُ عَنِ الْمُبَارَاةِ كَيْفَ هِيَ فَقَالَ يَكُونُ لِلْمَرْأَةِ شَيْءٌ عَلَى زَوْجِهَا مِنْ صَدَاقٍ أَوْ مِنْ غَيْرِهِ وَ يَكُونُ قَدْ أُعْطَاهَا بَعْضُهُ فَيَكْرَهُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا فَيَقُولُ الْمَرْأَةُ لِرِزْوَجِهَا مَا أَخَذْتُ مِنْكَ فَهُوَ لِي وَ مَا بَقِيَ عَلَيْكَ فَهُوَ لَكَ وَ أَبَارُوكَ فَيَقُولُ الرَّجُلُ لَهَا فَإِنِ أَنْتِ رَجَعْتِ فِي شَيْءٍ مِمَّا تَرَكَتِ فَأَنَا أَحَقُّ بِبُضْعِكَ»<sup>۱</sup>.

در این پرسش و پاسخ، تصریح شده است که:

۱. علی بن ابراهیم عن ابيه و عده من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد جميعاً عن عثمان بن عيسى عن سماعة قال سألته عن المباراة كيف هي فقال يكون للمرأة شيء على زوجها من صداق أو من غيره و يكون قد أعطاهَا بَعْضُهُ فَيَكْرَهُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا فَيَقُولُ الْمَرْأَةُ لِرِزْوَجِهَا مَا أَخَذْتُ مِنْكَ فَهُوَ لِي وَ مَا بَقِيَ عَلَيْكَ فَهُوَ لَكَ وَ أَبَارُوكَ فَيَقُولُ الرَّجُلُ لَهَا فَإِنِ أَنْتِ رَجَعْتِ فِي شَيْءٍ مِمَّا تَرَكَتِ فَأَنَا أَحَقُّ بِبُضْعِكَ.

الف) زن جمله «ابارتک» را می‌گوید و مرد، تنها کاری که می‌کند، قبول و پذیرش مال مورد توافق است.

در این روایت که امام(ع) کیفیت تحقق مباراة را شرح می‌دهد، هیچ سخنی از لزوم بیان کلام مشخصی برای «جدایی» ازسوی شوهر نیست و آنچه درمورد مرد آمده است، شرطی است که او درمورد امکان «رجوع در عده» می‌گذارد.

باتوجه به اینکه امام(ع) در مقام بیان کیفیت شرعی وقوع مباراة بوده است، عدم ذکر سخنی درمورد لزوم بیان کلماتی از جانب مرد که از آن به‌عنوان «لفظ مباراة» یاد می‌شود، و تأکید بر لزوم بیان «لفظ مباراة» ازسوی زن، کاملاً نشانگر «عدم‌لزوم و عدم‌صحت» اقدام مرد به بیان «لفظ مباراة» است.

ب) باتوجه به اینکه «حق رجوع در مباراة» در اختیار زن است، شوهر شرط می‌کند که درصورت رجوع زن به مال، مرد هم حق رجوع به همسر خود را داشته باشد.

پ) اگر در مباراة، که هر دوسوی زندگی مشترک (زن و شوهر) متقاضی جدایی‌اند و از ادامه زندگی، ناراضی‌اند، تنها اقدام زن به «جدایی» و اراده و اقدام گفتاری او، موجب تحقق «مباراة» می‌شود (درحالی‌که مرد نیز در این صحنه حاضر است و همچون صحنه «طلاق» متقاضی جدایی است، گرچه زن ابتدا به‌سخن می‌کند) «اولی» این است که در خلع نیز اراده و اقدام زن را به‌تهایی «موجب تحقق خلع» بدانیم (که در متن روایات معتبره نیز به چنین رویکردی تصریح شده است).

ت) جداً مایه تأسف و تعجب است که باوجود تصریح روایات معتبره (خصوصاً در باب مباراة) به این نکته که: «زن گوینده و ایجادکننده مباراة است و مرد شرط‌کننده»، باز هم فقهای شیعه، مباراة را حق مرد دانسته‌اند.

ث) جالب است که در روایات مباراة، (برخلاف خلع) معارضی وجود ندارد و این روایت و تمامی روایاتی که کیفیت تحقق مباراة را تشریح کرده اند، یکسویه بودن آن از جانب زن را گزارش کرده اند.<sup>۱</sup>

۹. در روایتی با سند معتبر، به نقل از امام صادق (ع) آمده است: «اگر زنی شوهر خود را با مباراة از خود جدا کرد، این یکی از سه مرتبه جدایی است (که سبب تحریم ازدواج مجدد آنان می شود) و مرد، پس از آن می تواند جزو خواستگاران زن باشد: *إِنْ بَارَأَتْ امْرَأَةً زَوْجَهَا فَهِيَ وَاحِدَةٌ وَ هُوَ خَاطِبٌ مِنَ الْخُطَّابِ*».<sup>۲</sup>

فاعل مباراة در این روایت، زن است. بنابراین، جدایی مباراتی را زن تحقق می بخشد و شریکی در این اقدام ندارد.

اگر این مطلب در مباراة پذیرفتنی باشد (که هست) اولویت پذیرش آن در خلع، قابل تردید نیست.

۱۰. در روایتی با سند صحیح، از امام صادق (ع) می خوانیم: «از امام صادق (ع) پرسیدم درباره زنی که به شوهرش می گوید: فلان مال را به تو می دهم و راه زندگی

۱. أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ وَ أَبِي الْعَبَّاسِ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ وَ حَمِيدِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ ابْنِ سَمَاعَةَ جَمِيعاً عَنْ سُفْيَانَ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ الْمُبَارَاةُ تَقُولُ الْمَرْأَةُ لِرَوْجِهَا لَكَ مَا عَلَيْكَ وَ أَتْرَكْنِي أَوْ تَجْعَلُ لِي مِنْ قَبْلِهَا شَيْئاً فَيُتْرَكُهَا إِلَّا أَنَّهُ يَقُولُ فَإِنْ ارْتَجَعْتَ فِي شَيْءٍ فَأَنَا أَمْلِكُ بِبُضْعِكَ وَ لَا يَجِلُّ لِرَوْجِهَا أَنْ يَأْخُذَ مِنْهَا إِلَّا الْمَهْرَ فَمَا دُونَهُ. الكافي، ج ۶، ص ۱۴۲ و ۱۴۳.

حَمِيدِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ ابْنِ سَمَاعَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَيَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ الْمُبَارَاةُ تَقُولُ لِرَوْجِهَا لَكَ مَا عَلَيْكَ وَ بَارِئِي وَ يَتْرَكُهَا قَالَ قُلْتُ فَيَقُولُ لَهَا فَإِنْ ارْتَجَعْتَ فِي شَيْءٍ فَأَنَا أَمْلِكُ بِبُضْعِكَ قَالَ نَعَمْ.

۲. مُحَمَّدِ بْنِ بَحِيحٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضِيلِ عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنْ بَارَأَتْ امْرَأَةً زَوْجَهَا فَهِيَ وَاحِدَةٌ وَ هُوَ خَاطِبٌ مِنَ الْخُطَّابِ. الكافي، ج ۶،



من را از وجود خود تخلیه کن؟ امام پاسخ داد: این مباراة است: سَأَلْتُ أَبَاعَبْدِاللَّهِ عَنِ امْرَأَةٍ قَالَتْ لِرَوْحِهَا لَكَ كَذَا وَكَذَا وَخَلَّ سَبِيلِي فَقَالَ هَذِهِ الْمُبَارَاةُ.<sup>۱</sup>

شاید برخی تصور کنند که «خل سبیلی: راه مرا از وجود خود تخلیه کن» که معنای محاوره‌ای آن «از سر راه من کنار برو» است به معنی آن است که زن به شوهرش می‌گوید: «مرا طلاق بده»!

اگر چنین بود، باید در بیان امام صادق (ع) توضیح داده می‌شد که: «پس از آن، مرد باید زن را طلاق بدهد». درحالی‌که امام (ع) می‌گوید: «همین گفته زن، مباراة است».

### چند نکته مهم

یکم) از مجموعه روایات مربوط به بحث «مباراة» چنین استفاده می‌شود که: «اقدام گفتاری زن، به تنهایی سبب تحقق مباراة می‌شود». کاری که از آن پس لازم می‌شود، پرداخت مبلغ پیشنهادی و مورد توافق است.

دوم) فرق مباراة با خلع، صرفاً در این مورد است که: «در خلع، مرد متقاضی ادامه زندگی است و زن مصرّب به پایان دادن به آن، و در مباراة، مرد و زن، هر دو متقاضی پایان دادن به زندگی مشترک‌اند».

پیش از این توضیح داده شد که «در طلاق، مرد متقاضی جدایی و زن متقاضی ادامه زندگی مشترک است». بنابراین، از نظر تقسیم منطقی، مردی که به تنهایی متقاضی جدایی است، حق یک جانبه برای جدایی خواهد داشت (و البته باید خسارت طرف مقابل را در حدود مشخص، جبران کند) و زنی که به تنهایی متقاضی جدایی است، باید حق یک طرفه برای جدایی داشته باشد (و خسارت طرف مقابل را بپردازد).

۱. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَاعَبْدِاللَّهِ عَنِ امْرَأَةٍ قَالَتْ لِرَوْحِهَا لَكَ كَذَا وَكَذَا وَخَلَّ سَبِيلِي فَقَالَ هَذِهِ الْمُبَارَاةُ. الكافي، ج ۶، ص ۱۴۲.

در مباراة نیز که هر دو متقاضی جدایی اند، باز هم حق یک طرفه را به زن داده‌اند (و خسارت مالی را بین هر دو طرف تقسیم کرده‌اند).

سوم) دلیل «برتری زن در حق جدایی» (در خلع و مباراة) آن است که «در اصل قرارداد ازدواج، به اتفاق جمیع فقهای اهل اسلام و مبتنی بر تمامی روایات مربوط به چگونگی تحقق ازدواج، طرف اصلی قرارداد (موجب) زن است و مرد، صرفاً می‌پذیرد». طبیعی است که این طرف اصلی، در «پایان بخشیدن به آن قرارداد» نیز دارای حق است و این حق نمی‌تواند کمتر از حق مرد باشد.

اگر به رویکرد اتفاقی فقیهان در مورد «حق رجوع در عده جدایی» (در طلاق، خلع و مباراة) توجه شود، باز هم سهم زن را بیشتر از مرد می‌بینیم. یعنی مرد، فقط در عده طلاق، حق رجوع به زن را دارد ولی در عده خلع و مباراة، فقط زن حق رجوع دارد.

چهارم) اگر در این مطلب دقت کافی وجود داشت، کاملاً آشکار می‌شد که «حق رجوع در عده» و اختصاص آن به هر یک از زن و مرد، ناشی از «حق جدایی اختصاصی هر یک از آنها» است.

به عبارت دیگر «بین حق جدایی و حق رجوع در عده، تلازم عقلی و نقلی وجود دارد». هر یک از آنها، آینه دیگری است و نشانگر وجود یا عدم وجود حق هر یک، خواهد بود.

پنجم) برای درک چگونگی نقش «توافق بر مال بخشوده شده» در تحقق خلع و مباراة، باید گفت؛ همان‌گونه که فسخ داد و ستد، در هنگامه بیان و اظهاراتی که نشانگر تحقق فسخ است، هم‌زمان با تحقق خارجی «بازگرداندن مال و عین مورد داد و ستد» نیست، و این تأخیر، مانع تحقق فسخ (مبتنی بر حق فسخ‌های قانونی و مشروع) نمی‌شود و پس از تحقق نظری فسخ است که باید مال و عین مبادله شده، به صاحبان قبلی آنها برگردانده شود، در خلع و مباراة نیز ابتدائاً و با اظهار نظر جدی

زن، قرارداد ازدواج، فسخ می‌گردد و پس از آن، لازم است که برای پرداخت خسارت مرد (در خلع) و خسارت دو طرف (در مباراة) اقدام گردد.

شاید مبتنی بر همین مطلب بوده است که بزرگانی از فقهای شیعه همچون: شیخ طوسی و ابی‌الصلاح حلبی و قاضی ابن‌براج و ابن‌زهرة (علی‌رغم فرار دادن خلع و مباراة در حوزه اختیارات شوهر و همراهی با رأی مشهور فقها) رسماً فتوا داده‌اند که: «اگر زنی آن اظهارات جدی در مورد عدم رضایت به ادامه زندگی مشترک را بر زبان آورد، واجب است که شوهر او را خلع کند و یا طلاق دهد»<sup>۱</sup>.

به عبارت دیگر «این عده از بزرگان فقهای شیعه، در اصل وجوب و لزوم تحقق جدایی بین زن و شوهر (پس از اظهارات جدی زن) تردیدی نکرده‌اند». تنها تفاوتی که بین دیدگاه آنان و مدافعان مقدمه دوم وجود دارد، در تعیین کسی است که باید با اقدام و اظهار خویش، این جدایی را تحقق بخشد.

این گروه از فقها (که به حق وحدانی مرد در جدایی، باور دارند) برخلاف دیدگاه موافقان مقدمه دوم، شوهر را صاحب حق می‌دانند و البته، از باب لزوم نهی از منکر، او را ملزم به جدایی می‌دانند.

### یادآوری

یکی از نکات مهم در این بحث، تداخل «عقود و ایقاعات» در رویکرد مشهور فقیهان است. برای توضیح بیشتر، به چند نکته اشاره می‌کنم:

۱. بحث «طلاق و جدایی»، به عنوان رویکردی «یک‌جانبه: ایقاع» و نه رویکردی «دوجانبه: عقد و قرارداد» در فقه اسلامی، مطرح بوده و هست.

به عبارت دیگر، در «طلاق» با اقدام یک‌جانبه از سوی مرد، مواجه می‌شویم و پذیرش یا عدم‌پذیرش همسر طلاق داده شده، هیچ نقشی در تحقق طلاق ندارد.

۱. جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۳۳، ص ۳.

می‌توان گفت که جدایی و پایان‌دادن به قرارداد ازدواج با روش‌های شناخته شده شرعی، نوعی فسخ یک‌جانبه و قانونی قرارداد پیشین است.

۲. رویکرد مشهور فقهای شیعه و اهل سنت این است که «خلع و مباراة نیز از انواع طلاق‌اند». بنابراین، خلع و مباراة را نیز از نوع «ایقاعات» می‌دانند و نه از نوع «عقود». یعنی اقدامی یک‌جانبه است و احتیاج به پذیرش طرف مقابل ندارد.

۳. به میان‌کشیدن پای زن، در خلع و مباراة (که طبق نظر مشهور، نوعی از طلاق و جزو ایقاعات‌اند) نوعی خروج از بحث ایقاعات و وارد کردن خلع و مباراة به بحث «عقود» است، که برخلاف فرض مشهور فقها است.

در این خصوص، می‌توان به برداشت گروهی از فقیهان شیعه (که جزو مشهور فقها در این مسئله هستند) اشاره کرد که رسماً به این نکته اشاره کرده و به لزوم قبول یا سؤال زن در تحقق خلع و مباراة، اقرار کرده‌اند و برخی مدعی‌اند که «اکثر فقهای شیعه، چنین نظری دارند».<sup>۱</sup>

۱. قال ابن حمزة أو تقول المرأة اختلعت نفسي منك على كذا فيجيب إليه. تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الامامية، ج ۲، ص ۵۷.

\* فهذه الأخبار شاهدة بما قال جماعة من الأصحاب بل هو ظاهر الأكثر من اعتبار القبول أو السؤال. الأنوار اللوامع في شرح مفاتيح الشرائع ۱۰ / ۳۵۹ و ۳۶۰.

\* الأول: جعل المصنّف صيغة الخلع «خلعتك. إلخ» من غير أن يذكر ما يدلّ على طلبها ذلك أو قبولها يقتضى أن الخلع منحصر في لفظه ولا مدخل للفظها في حقيقته وإن كان مشروطاً، فيكون الخلع حينئذ من باب الايقاعات حيث تتمّ صيغته بواحد. و صرح العلامه وغيره باعتبار قبولها أو سبق سؤالها ذلك، و أنّه يشترط التطابق بينهما و عدم تخلّل زمان معتدّ به كما يعتبر ذلك بين الايجاب و القبول. و هذا هو الأجود. و حينئذ فيلحق باب العقود، إلّا أن ما يعتبر من جانبها لا ينحصر في لفظ بل ما دلّ على طلب الابانة بوضوح معلوم، و لا وقوعه بلفظ الماضي و ما في معناه، بل لو وقع بصيغة الأمر كقولها: اخلعني بكذا، أو طلقني بكذا، أو نحو ذلك، كفي. و لعلّ مثل ذلك هو الموجب لجعل المصنّف الخلع عبارة عن قول الزوج ذلك، لأنه هو اللفظ الذي يعتبر مراعاته بما يعتبر في ألفاظ العقود و الايقاعات اللازمة. و لا يخفى ما فيه. و لعلّ السرّ في الفرق بين الصيغتين منه و منها أنه من جانبه لازم فلا بدّ له من صيغة خاصّة كظائرته من العقود و الايقاعات اللازمة، و من جانبها جائز، لأن الواقع من جانبها هو بذل المال، و يجوز لها الرجوع فيه، فيلحقه من طرفها حكم العقود الجائزة من عدم افتقارها إلى لفظ مخصوص. و ما يعرض للزوم من جانبه من الجواز بعد رجوعها فهو حكم متأخر عن وقت إيقاع الصيغة، فلا يعتبر ما كان لازماً حينئذ. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الاسلام، ج ۹، ص ۳۷۰.

مرحوم آیت الله خمینی در «تحریر الوسیلة» آورده است که؛ «خلع از ایقاعات است ولی شباهت به عقود دارد، در این جهت که احتیاج به دو طرف دارد و دو انشاء (سخن): بخشودن مال از طرف زن تا شوهر او را طلاق دهد و انشاء طلاق از طرف شوهر مبتنی بر مال بخشوده شده»<sup>۱</sup>.

این تهافت و نابسامانی در ادعاهای مشهور (که منجر به توجیهات مختلف و ابداع عناوین جدید شده و می شود) ناشی از اصرار بر بعضی ادعاهایی است که دلایلی اطمینان بخش نیز ندارد و گاه برخلاف صریح دلایل اطمینان بخش است.

روش مشهور فقهای شیعه و اهل سنت در بحث خلع و مباراة، مبتنی بر اعتقاد رایج جامعه اسلامی است که ناظر بر «حق وحدانی مرد در جدایی» است، در حالی که روش توضیح داده شده از سوی ائمه هدی (ع) در روایات معتبره شیعی در باب خلع و مباراة، سخنی متفاوت را مطرح ساخته و بر کفایت اقدام و گفتار زن، در تحقق «خلع و مباراة» دلالت می کند.

تنها توجیهی که برای مشهور فقهای شیعه و رویکرد «مخالف با نصوص» آنان وجود دارد، این است که: آنان هرگز تصور نمی کرده اند که «زن نیز می تواند حق جدایش از شوهرش را داشته باشد».

این رویکرد و باور، ناشی از وجود فرهنگی است که برخی روایات شیعه و سنی، در ابواب و مسائل دیگر ارائه می کنند و مثلاً در برابر بی توجهی چندساله شوهر به نیازهای جنسی و عاطفی همسرش و شکایت زن، تنها توصیه به صبر می کنند و از حق جدایی او سخنی به میان نمی آورند، یا در برابر خشونت های اخلاقی و بی توجهی های اقتصادی در محیط خانواده، صرفاً به توصیه های اخلاقی می پردازند و

<sup>۱</sup> الخلع من ایقاعات لکن یشبه العقود فی الاحتیاج إلی طرفین و إنشاءین: بذل شیء من طرف الزوجة لیطلقها الزوج و إنشاء الطلاق من طرفه بما بذلت. تحریر الوسیلة، ج ۲، ص ۳۵۰.

توجهی به حق جدایی زن از شوهر نمی‌کنند و یا باتوجه به روایاتی که زن را ناقص‌العقل معرفی می‌کنند، او را شایسته برای تصمیم‌گیری درباره سرنوشت خود نمی‌دانند و... طبیعتاً این باورها و رویکردهای فرهنگی، در نگاه آن فقیهان به مسئله خلع و مباراة نیز تأثیرگذار بوده است.

فرهنگی که متأسفانه به نام شریعت محمدی(ص) ارائه شده و می‌شود و بدون مدارک اطمینان‌آور، صراحتاً به «برتری مطلق مرد بر زن» باور دارد و زن را همچون «برده‌ای در اختیار مرد» قرار می‌دهد، چگونه می‌تواند بپذیرد که «زن نیز حق اختصاصی برای جدایی از شوهر را دارد»؟!

در این فرهنگ رایج، شوهر می‌توانست علاوه بر چهار همسر دائمی، از راه‌های مختلف شرعی (تصاحب زنانی که برده بودند یا ازدواج موقت) به رفع نیازهای جنسی خود بپردازد (و اکنون نیز توانایی برآوردن نیازهای طبیعی خویش را از راه ازدواج موقت، دارد) ولی اگر زنی به‌خاطر غیبت دو تا سه ساله شوهرش، متقاضی جدایی می‌بود تا بتواند نیاز طبیعی خود را برطرف کند، با عنوان «لاکرامه: کار کریمانه‌ای نیست» (که صرفاً توصیه‌ای اخلاقی به تحمل شرایط دشوار است) مواجه می‌شد و با برداشت ناعادلانه برخی فقیهان، می‌بایست از حق طبیعی خویش محروم بماند!

آیا می‌توان در چنین فضا و فرهنگی (که هزاران سال بر بشریت حاکم بوده و بیش از هزار سال با نام شریعت محمدی نیز تبلیغ شده است) انتظار داشت که برداشتی مناسب و موافق ظواهر روایات باب خلع و مباراة (که برخلاف فرهنگ یادشده و کاملاً تساوی‌طلبانه است)، رواج پیدا کرده و مشهور شود؟!

آن‌قدر از عنوان «عدالت به منزله تساوی حقوقی» وحشت وجود داشته و دارد که گویی هیچ ظلمی بیشتر و بدتر از چنین نگاهی به عدالت نیست و هر جا ردپایی از این قضیه دیده شود، باید با تمام وجود به مخالفت و انکار آن پرداخت!

ظاهراً از یادها رفته است که: اسلام رواج یافته بین مسلمانان، پس از زمان حضور پیامبر خدا(ص) مفتخر به دریافت نشان «مقلوب: واژگونه» از دست امیرمؤمنان علی بن ابی طالب(ع) شده است.

ظاهراً کسی به یاد نمی آورد که امام جعفرین محمد صادق(ع) یکصد و اندی سال پس از رحلت رسول خدا(ص) اعلام کرده است که: «امروز هیچ چیزی از امور شریعت، که مردم آن را پذیرفته اند، وجود ندارد مگر اینکه از نسخه و حیانی خود منحرف شده است: ما من شیء علیه الناس الیوم، إلا و هو منحرف عما نزل به الوحی».<sup>۱</sup>

مگر انس ذهنی مسلمانان به روش های واژگونه (مقلوب) و لااقل منحرف از وحی، به سادگی قابل تغییر بود و آیا آن انس ذهنی، درخصوص «نگاه تحقیرآمیز به زن» (که حقیقتاً منحرف از آموزه های شرعی و نسخه های وحیانی است) تا امروز ادامه نیافته است؟!

آیا احتمال نمی دهیم که برداشت رایج از «خلع و مباراة»، ناشی از نوع نگاه تحقیرآمیز نسبت به زن باشد؟ آیا مخالفت برداشت رایج با ظواهر و بلکه نصوص روایات را در این موارد، مشاهده نمی کنیم؟!

### سخن آخر

باتوجه به مطالب پیشین و همراهی «خرد جمعی امروز بشر» با اکثریت متون روایی، بهترین و مطمئن ترین رویکرد در مسئله «جدایی» از منظر شریعت محمدی(ص) و فقه شیعه، اکتفا به نصوص روایات و بیانات ائمه هدی(ع) در این مسئله است.

۱. رجال الکشی، ۱۴۰ (روایتی با اسناد صحیحة و طولانی که از صفحه ۱۳۸ تا ۱۴۱ به خود اختصاص داده است). معجم رجال الحدیث، السید الخوئی، ج ۸، ص ۲۳۳ تا ۲۳۵.

نتایج تصریح شده در متون روایی را می‌توان در چند نکته، خلاصه کرد و آن‌ها را سرمشق عمل، قرار داد. این نکات عبارت‌اند از:

۱. طلاق و تخییر (که مرد، همسر خود را در دوراهی «ادامه زندگی مشترک» یا «جدایی» مخیر می‌کند و انتخاب زن را، محقق می‌سازد) در اختیار شوهر است و با اراده و اظهار یک‌طرفه او، تحقق پیدا می‌کند. «حق رجوع در طلاق و تخییر» (در زمان عدّه) به مرد اختصاص دارد.

۲. خلع و مباراة، در اختیار زن است و با اراده و اظهار یک‌طرفه او، تحقق پیدا می‌کند. «حق رجوع در خلع و مباراة» به زن اختصاص دارد.

۳. هیچ اقدامی جز توافق بر مال بخشوده‌شده از سوی زن، در خلع و مباراة، بر عهده مرد نیست.

۴. اقدام یک‌طرفه زن در اظهار سخنانی که نشانگر جدیت او برای جدایی است، موجب جدایی می‌گردد و از همان زمان، باید عدّه خلع یا مباراة را محاسبه کند.

توافق بر مال بخشوده‌شده، به‌عنوان «فصل دعاوی» خواهد بود که در صورت پدید آمدن اختلاف، باید به حاکم مراجعه شود.

اللّٰهُمَّ مَا عَرَفْتَنَا مِنَ الْحَقِّ فَحَمَلْنَاهُ وَ مَا قَصَرْنَا عَنْهُ فَبَلِّغْنَا، بفضلك و رحمتك يا ارحم الراحمين.

تیر و مرداد ۱۳۸۵، مشهد



## عده طلاق و وفات

از بررسی روایات، چنین برمی آید که «عده» برای زنان پس از جدایی از همسران (چه در عقد دائم یا موقت) به منظور اطمینان یافتن از «عدم حمل» است. روایات متعدده و معتبره‌ای بر این مدعا دلالت می‌کنند.<sup>۱</sup> بسیاری از فقهای شیعه، درخصوص مصادیق ذکر شده در روایات، این حکم را پذیرفته و به آن فتوی داده‌اند، هرچند از تعمیم آن به سایر مصادیق (علی‌رغم تصریح روایات به علت حکم) پرهیز کرده‌اند.

بحث مفصل این مطلب و نتایج بسیار متفاوت آن با رویکرد رایج فقهی، در این مختصر نمی‌گنجد و وقتی دیگر و زمانی بیشتر نیاز دارد تا زوایای مختلف آن کاویده شود.

البته توصیه رعایت عده وفات، برای زنی که در زمان عده رجعی به سر می‌برد و شوهرش از دنیا می‌رود، ظاهراً ناشی از محبوبیت رعایت احترامات عرفی است و دلالتی بر لزوم ندارد.

بنابراین اگر از راه‌های مختلف و اطمینان‌آور (که امروزه رواج دارد) «علم به عدم حمل» حاصل شود، مراعات «عده» لازم نیست و بلافاصله پس از جدایی، زن می‌تواند با دیگری ازدواج کند. همان‌گونه که برخی فقهای شیعه نیز تصریح کرده‌اند.<sup>۲</sup>

۲۵ بهمن ۱۳۸۳

---

۱. من لایحضره الفقیه ۵۱۳/۳ ش ۴۷۹۹. تهذیب ۶۷/۸ ش ۱۴۱. استبصار ۳۳۷/۳ و ۳۳۸ ش ۱، ۲ و ۳.  
۲. ... و هی املک بنفسها حین یطلقها، ان شائت ان تتزوج بغیره من ساعتها فعلت ذلک... و کذلک من طلق صبیة لم تبلغ المحیض، و ان کان قد دخل بها...، شیخ مفید، المقنعة ۵۲۷.



**بخش پنجم:**

**پاسخ به هفت پرسش شرعی درباره**

**احکام بانوان**



## اول

### [آفرینش زن و مرد]

این بی‌تعادلی بین دو جنس زن و مرد، که زمینه‌سازِ کَلَمی بی‌عدالتی شده است، به چه دلیلی بود؟ آیا این امر، نشانگر بی‌عدالتی خدا نیست؟

در اصل آفرینش، تعادل کامل بین زن و مرد بود و نسل بشر از یک مرد و یک زن که «همسر یکدیگر بودند» پدید آمد. پس خدای حکیم، متعادل آفرید و بشر «ظلوم جهول: بسیار ستمگر و بسیار نادان» تعادل آن را برهم زد. پس از برهم خوردن تعادل و به میدان آمدن ظلم، خدای کریم کسانی را برای هدایت آدمی و دعوت از او برای بازگشت به «عدالت مقتضای عقل» فرستاد تا آن گروه از افراد بشر را که عقل را تعطیل کرده و برخلاف مقتضای آن رفتار می‌کردند را بر سر عقل آورد. (لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الكتاب و المیزان، ليقوم الناس بالقسط: ما پیامبران را با نشانه‌های آشکار از حقانیت فرستادیم و کتاب و میزان را با ایشان فرود آوردیم تا بشر به عدالت پناهنده شود).

اگر وضعیت موجود در زندگی بشر مورد رضایت خداوند بود، اقدامی برای تغییر آن نمی‌کرد و این همه بر عدالت‌ورزی تأکید نمی‌کرد و از ظلم و ستم پرهیز نمی‌داد و ظالمان را مستحق عذاب نمی‌دانست.

در خصوص وضعیت زنان و حقوق تأمین‌نشده آنان (حتی پس از تلاش پیامبر اسلام، که درود خدا بر او باد) این سخن و گزارش امیر مؤمنان علی (ع) در آخرین وصیتش خواندنی است که:

«خدا را، خدا را، نسبت به زنان و بردگان. به درستی که آخرین سخن رسول خدا (که پس از آن هیچ کلامی نگفت و از دنیا رفت) این بود که: از خداوند پروا کنید نسبت به دو گروهی که ضعیف مانده‌اند، زنان و بردگان».

از خود بپرسیم، در شرایطی که افراد در بستر مرگ به مهم‌ترین مسائل پس از خود توصیه می‌کنند، چرا پیامبر خدا(ص) آخرین جمله‌اش توصیه در مورد «زنان» و «بردگان» است و پیروانش را به توجه به آنان و رعایت حقوق ایشان توصیه می‌کند؟ آیا این تأکید ناشی از «عدم تحقق مطلوب پیامبر در خصوص این دو گروه» نیست؟ چرا امیرمؤمنان(ع) نیز همین توصیه را تکرار می‌کند و در آغاز وصیت‌نامه‌اش از همه مسلمانان با عبارت «من بلغه کتابی: کسی که وصیت‌نامه من به او می‌رسد و از متن آن مطلع می‌شود» می‌خواهد که به آن توجه کنند؟

آیا پیروان این الگوهای عملی مسلمانان، به این توصیه‌ها عمل کرده‌اند و حقوق از دست‌رفته زنان و بردگان را شناسایی کرده‌اند؟ آیا اقدام نظری یا عملی برای استیفای حقوق آنان کرده‌اند؟

گمان می‌کنم که دغدغه رسول خدا و وصی او، ناظر به عدم تحمل جامعه آن‌روز بشری (خصوصاً جزیره العرب) در به رسمیت شناختن برابری انسانی و حقوقی زنان با مردان (در جایی که عقل و منطق، مقتضی تساوی زن و مرد باشد) و ناحق دانستن «سلب آزادی و مالکیت بر نفس» برای برخی افراد بشر با عنوان بردگان بوده است.

گرچه اکنون «برده‌داری رسمی» لغو شده است ولی «برده‌داری مدرن» در چهره‌های مختلف وجود دارد و عامل آن نیز ظالمان و ستمگرانی هستند که «تعادل» را نمی‌پسندند.

در مورد زنان، با کمال تأسف، عدم تعادل با عدم تعادل، چاره‌جویی شده است و مدام او را از چاله به چاه و سپس از چاهی به چاهی دیگر منتقل می‌کنند. چاره «آزادی زن» را عمدتاً در بهره‌برداری‌های جنسی تبلیغاتی می‌جویند و در مقابل

زورگویی‌های مردسالارانه برخی مجامع عقب‌مانده و اسماً مذهبی، راه بی‌حیایی و بی‌عفت‌بودن را پیش پای او می‌گذارند.

زنان عدالت‌جو، باید بر همه مظاهر مردسالاری فرهنگ قدیم و جدید، خط بطلان کشیده و خود را از چنگ آنانی که زن را (چون عصر جاهلیت) به کالایی تجاری یا ابزار شهوت‌رانی تبدیل کرده یا می‌کنند، نجات دهند و تصمیمی آزادی‌بخش (علمی، اخلاقی و امنیت‌آور) بگیرند.

در ستم تاریخی و ظلم بی‌حدی که زنان متحمل آن شده‌اند، بسیاری از زنان، مسئولیتی کمتر از مردان نداشته‌اند، ولی چوب این عدم‌تعادل (گاه افراط و گاه تفریط) را اکثریتی می‌خورند که نقش‌چندانی نداشته‌اند و قصورشان، مانع مسئول‌دانستن آنان است.

البته، ساده‌ترین گزینه این است که در همه این ناملایمات، بشر را تنزیه کرده و خدا را مسئول بدانیم ولی مطمئناً این امر، برآورنده مطلوب نیست و کسی را بهره‌ای نمی‌رساند.

تاجیکستان، ۱۱ بهمن ۱۳۸۳

## دوم

### [بلوغ جنسی]

۱. بلوغ جنسی در مناطق سرد سیر و گرمسیر، متفاوت است. این امری تجربی است و برای همگان قابل مشاهده است.

۲. ظاهراً در منطقه حجاز (مکه و مدینه) سن بلوغ طبیعی دختران در زمان پیامبر و ائمه (ص ع)، در ۹ سالگی بوده است. علامت بلوغ طبیعی، عادت ماهیانه زنان و دختران است که طبق نقل تاریخ معتبر، معمولاً در این سن، اتفاق می افتاده، و آن را نشانه توان جنسی برای تولید نسل می دانسته اند.

۳. فرهنگ قومی و قبیله ای عرب، در آن زمان، ازدواج مردان مسن و حتی کهنسال را با دوشیزگان کم سن و سال (اما بالغ از نظر طبیعی) را ناپسند نمی شمرده است. در تاریخ معتبر، فراوانی این رفتار، گزارش شده است و اختصاصی به پیامبر خدا نداشته است.

۴. پدیدار شدن نشانه بلوغ جنسی در مناطق معتدل، به بیش از سیزده سال و در مناطق سرد سیر، تا هجده سالگی می رسد. ظاهراً تا آشکار شدن علائم بلوغ جنسی، انجام عمل زناشویی، مجاز نیست.

۵. تردیدی نیست که اصل قرارداد ازدواج باید با رضایت زن یا دختر باشد. اجبار شخص در امر ازدواج خلاف شرع است و چنین قراردادی باطل است.

۶. اگر بنا باشد قانونی برای حفظ حقوق تمامی انسان ها نوشته شود، باید قدر متیقن و توان متوسط جامعه بشری را ملاک اساسی قرار دهد. بنابراین، سن مطلوب برای قانونی عمومی، سن بلوغ مناطق معتدل است.

بهتر است که بلوغ از نظر فهم و درک عقلی نیز به آن افزوده شود. بنابراین، برای تعیین حد اقل سن ازدواج، بهترین آن، شانزده سالگی است.

۲۲ فروردین ۱۳۸۳، تهران



## سوم

### حق زن و شوهر

باتوجه به اینکه هدف اصلی از ازدواج زن و مرد، رفع نیازهای جنسی و تولیدمثل است، و هر یک از این دو مورد، حق و مسئولیت مشترک زن و مرد است، هیچ‌کدام از آنان نمی‌توانند کاری کنند که مزاحم حق دیگری باشد. تحصیل یا خروج از منزل، اگر بهانه‌ای برای فرار از مسئولیت باشد، مجاز نیست و اگر براساس برنامه‌ای طبیعی و عرفی باشد، هیچ‌کس حق ممانعت از آن را ندارد.

ملاک تشخیص طبیعی بودن و یا بهانه‌جویی کردن، عرف عقلائی جامعه است. این مطلب در قرآن کریم بارها تکرار شده است و امر و جوبی آن در قرآن عبارت است از: عاشروهن بالمعروف.<sup>۱</sup>

پیش از این نیز در پاسخ به برخی پرسش‌ها و مطالبی که مستقلاً در مورد زنان و حقوق آنان منتشر کرده‌ام، تصریح شده بود که: تنها حقی که مرد نسبت به زن دارد، حق تمکین است. اگر عرف عقلائی جامعه، خروج از منزل برای تحصیل یا دیدار با بستگان و خویشان و... را مانع حق تمکین نداند (که در شرایط طبیعی نمی‌داند) شوهر نمی‌تواند مانع همسر خویش گردد. یعنی حق ممانعت از رفتارهای عرفی را (عقلاً و نقلاً) ندارد و هرگونه ممانعتی از سوی وی، ظلم محسوب شده و قطعاً حرام شرعی است.

۱۳ آبان ۱۳۸۵، فریمان

## چهارم

### [حق تمکین]

خروج زن از خانه، تابعی از تنهاحق شرعی و عقلی «تمکین» است. یعنی نباید مانع حق تمتع جنسی مرد از همسرش شود (البته زن هم همین حق را بر مرد دارد). بنابراین در مواردی که اطمینان به عدم تعارض خروج از خانه، با این حق داشته باشد، بیرون رفتن او اشکالی ندارد.

در مقاله‌ای که ماه‌ها پیش از این در مجله «جامعه نو» به چاپ رسید، رسماً دلایل داشتن حق جدایی زن از مرد را از متون معتبره شرعی ارائه کردم. حقی که با عنوان «خلع» و کاملاً متفاوت با عنوان خاص «طلاق» شناخته شده است و متأسفانه (با وجود تصریح روایات معتبره بر تفاوت خلع با طلاق) مورد بی‌توجهی اکثریت فقها (تحت تأثیر فرهنگ مردسالارانه) قرار گرفته است.

یعنی در صورتی که مرد متقاضی جدایی باشد نام آن طلاق است و اگر زن متقاضی جدایی باشد خلع نامیده می‌شود، که به محض تقاضای جدایی زن، دادگاه باید حکم جدایی آن‌ها را صادر کند و فقط زن حق رجوع دارد.

## پنجم

### حکم ارث در شریعت اسلامی و علل تفاوت سهم زن و مرد

الف) اولین حکم ارث در اسلام، مبتنی بر «عقد اخوت» بود. قراردادی که در سنت عرب قبل از اسلام نیز وجود داشت و پس از هجرت رسول الله (ص) نیز به دستور ایشان بین هر دو مرد مسلمان چنین قراردادی بسته شد. بر این اساس، تمامی دارایی برادری که از دنیا می‌رفت به برادر دینی وی منتقل می‌شد و او بر اساس مصالحی که تشخیص می‌داد در جهت تأمین مایحتاج بازماندگان، اقدام می‌کرد. هیچ دستور مشخصی برای نحوه تقسیم اموال یا چگونگی هزینه آن‌ها وجود نداشت و تنها انصاف و عدالت مؤمنان را پشتوانه این حکم قرار داده بود.

ب) پس از چند سال، حکم جدید ارث (حکم فعلی) مبتنی بر «نسبت خانوادگی» یا «سبب همسری» مبنای حکم شرعی در مسئله ارث شد.<sup>۱</sup>

حکم یادشده، این بخش خاص از مناسبات اقتصادی خانواده را در حد ۵۰ درصد به نفع جنس مرد، رسمیت داد.<sup>۲</sup>

طبیعی‌ترین پرسشی که از آن‌پس مطرح شد، این بود که: «چرا چنین تبعیضی از سوی شریعت مدافع عدالت، به رسمیت شناخته شده است؟».

---

۱. و اولوا الارحام بعضهم اولی ببعض.

۲. للذکر مثل حظ الانثیین.

پ) پاسخ بزرگان شریعت به این پرسش را در روایاتی معتبر، نقل کرده‌اند که عمده دلایل را از نظر می‌گذرانیم:

۱. مرد ملزم به تأمین نیازهای ضروری همسر خویش (مسکن، خوراک، پوشاک و...) تا پایان زندگی مشترک است ولی زن هیچ‌گونه مسئولیت الزامی در این خصوص ندارد، حتی اگر از توان مالی فوق‌العاده‌ای برخوردار باشد.

۲. مرد ملزم به تأمین مهریه همسر خویش است ولی زن چنین مسئولیتی ندارد.

۳. مرد به‌عنوان پدر، ملزم به تأمین نیازهای فرزندان خویش تا زمان استقلال مالی آنان است، درحالی‌که زن به‌عنوان مادر، هیچ الزامی در این خصوص ندارد، حتی اگر توان آن را داشته باشد.

۴. مرد ملزم به «مشارکت در تأمین نیازهای مالی جامعه در جهت دفاع از کیان جامعه اسلامی» است که از آن به‌عنوان «جهاد مالی: جاهدوا باموالکم» یاد می‌شود ولی برای زن، الزام شرعی وجود ندارد.

۵. در مورد «دیه در قتل خطای» باید خویشاوندان ذکور پدری قاتل، با مشارکت یکدیگر آن را پرداخت کنند درحالی‌که بر زنان خویشاوند، چنین الزامی وجود ندارد. برای کسانی که با دقت بیشتر می‌خواهند به این مطلب بپردازند، متن عربی روایات یادشده را نقل می‌کنم. مخاطبانی که زبان عربی نمی‌دانند، به توضیحات پس‌از آن توجه کنند:

۱. محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی عمیر عن حماد و هشام جمیعا عن الاحول، قال: قال ابن ابی العوجاء: ما بال المرأة المسکينة الضعیفة تأخذ سهما واحدا و يأخذ الرجل سهمین؟ قال: فذكر ذلك بعض اصحابنا لأبی عبدالله(ع)

فقال: ان المرأة ليس عليها جهاد ولا نفقة ولا معقلة و انما ذلك على الرجال، فلذلك جعل للمرأة سهما واحدا و للرجل سهمين.<sup>۱</sup>

۲. علی بن ابراهیم عن ابيه عن اسماعیل بن مرّار عن یونس بن عبدالرحمن عن ابي الحسن الرضا(ع) قال: قلت له: كيف صار الرجل اذا مات و ولده من القرابة سواء، برث النساء نصف ميراث الرجال، و هن اضعف من الرجال و اقلّ حيلة؟ فقال: لأن الله عزّ و جلّ فضّل الرجال على النساء درجة، لأن النساء يرجعن عيالا على الرجال.<sup>۲</sup>

۳. عن علی بن محمد و محمد بن ابي عبدالله عن اسحاق بن محمد النخعی قال: سألت النهيكيّ ابا محمد(ع) ما بال المرأة المسكينة الضعيفة تأخذ سهما واحدا و يأخذ الرجل سهمين؟ فقال ابو محمد(ع): ان المرأة ليس عليها جهاد و لانفقة و لا عليها معقلة، انما ذلك على الرجال. فقلت في نفسي: قد كان قيل لى: ان ابي العوجاء سألت ابا عبدالله عن هذه المسألة فأجابه بهذا الجواب، فأقبل علیّ ابو محمد(ع) فقال: نعم، هذه المسألة مسألة ابن ابي العوجاء و الجواب منا واحد اذا كان معنى المسألة واحدا.<sup>۳</sup>

۴. محمد بن علی بن الحسين بإسناده عن محمد بن سنان، ان الرضا(ع) كتب اليه فيما كتب من جواب مسائله: علة اعطاء النساء نصف ما يعطى الرجال من الميراث، لأن المرأة اذا تزوجت اخذت و الرجل يعطى فلذلك وقرّ على الرجال. و علة اخرى فى اعطاء الذكر مثل ما تعطى الانثى، لأن الانثى فى عيال الذكر ان احتاجت و عليه ان يعولها و عليه نفقتها، و ليس على المرأة ان تعول الرجل و لا تؤخذ بنفقتة ان احتاج،

۱. وسائل الشيعة ۴۳۶/۱۷ ش ۱، به نقل از کافی، من لايحضره الفقيه، تهذيب و محاسن)، دوره

۲۰ جلدی و سائل، باب ۲ من ابواب ميراث الأبوين و الأولاد.

۲. وسائل الشيعة ۴۳۶/۱۷ ش ۲، به نقل از کافی و تهذيب.

۳. وسائل الشيعة ۴۳۷/۱۷ ش ۳، به نقل از کافی و تهذيب.

فوقر علی الرجال لذلك، و ذلك قول الله عزّ و جلّ «الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض و بما انفقوا من اموالهم»<sup>۱</sup>.

۵. (الصدوق) بإسناده عن حمدان بن الحسين عن الحسين بن الوليد عن ابن بكير عن عبدالله بن سنان، قال: قلت لأبي عبدالله (ع) لأى علة صار الميراث للذكر مثل حظّ الاثنتين؟ قال: لما جعل الله لها من الصداق.<sup>۲</sup>

این روایات کاملاً معتبر شمرده می‌شوند (صحیح‌ه یا حسن‌ه‌اند) و در آن‌ها صریحاً از واژه «علت» برای حکم شرعی «اختلاف ارث زن و مرد» استفاده شده است. پس این حکم معلول دیگر احکام و رویکردهای اقتصادی موجود در شریعت محمدی (ص) در خصوص روابط اقتصادی خانواده است (همچون، لزوم قراردادان مهریه برای زنان، وجوب تأمین مایحتاج ضروری زنان از نظر مسکن و خوراک و پوشاک تا پایان زندگی مشترک، وجوب تأمین مایحتاج ضروری فرزندان مشترک توسط پدران تا زمان استقلال مالی و اقتصادی آنان، بدون آنکه بر مادران در این خصوص چیزی لازم باشد و...).

ت) در یک محاسبه اقتصادی، به‌خوبی روشن می‌شود که مجموعه احکام شرعی مربوط به روابط اقتصادی خانواده، در جهت تأمین بیشتر منافع زنان و دفاع از حقوق مادی و مالی آنان است، چرا که میانگین بهره ناشی از تفاوت حق ارث مردان و زنان برای مردان، با بهره ناشی از مهریه و نفقه زن و عدم وجوب پرداخت هزینه زندگی فرزندان که تولید مشترک آنان است برای زنان، اصلاً قابل قیاس نیست و آن‌کس که در این معادله، بیشترین هزینه را می‌کند «مرد» است و آن‌کس که بیشترین بهره مالی و مادی را می‌برد، بدون آنکه ملزم به پرداخت هزینه‌ای باشد «زن» است.

۱. وسائل الشیعة ۴۳۷/۱۷ ش ۴، به نقل از تهذیب، من لایحضره الفقیه، علل الشرایع و عیون

اخبار الرضا.

۲. وسائل الشیعة ۴۳۸/۱۷ ش ۵، به نقل از تهذیب و من لایحضره الفقیه.

این تفاوت بسیار فاحش و کاملاً در جهت منافع مالی و مادی زنان است، چرا که پرداخت تمامی هزینه‌های یادشده برای مدت ۳۵ تا ۵۰ سال زندگی مشترک با تفاوت ۵۰ درصدی هیچ ارثی در دنیا برابری نمی‌کند (مگر آنکه ارثی کاملاً استثنایی، در خانواده‌ای با ثروت قارونی باشد).

کافی است که در وضعیت کنونی جامعه‌ای مثل ایران، با آمار رسمی، مشخص کنیم که «هزینه سالیانه یک خانواده ۵ نفره (میانگین خانواده در ایران) در تمامی نیازهای ضروری از قبیل: مسکن، خوراک، پوشاک، تحصیل و تفریحات سالم و ضروری» چه عددی را به دست می‌دهد و میانگین ۴۰ سال زندگی مشترک، به چه عددی منتهی می‌شود؟

از طرفی، میانگین ارث هر فرد مذکر در جامعه ایران را (به عنوان نمونه‌ای از جامعه اسلامی یا بشری، که ۲۰ درصد آن زیر خط مطلق فقر و ۴۰ درصد آن روی خط فقر قرار دارند و ۳۲ درصد آن دارای زندگی متوسط (از ضعیف تا قوی) و تنها ۸ درصد آن بیش از حد متوسط تا کاملاً ثروتمند را تشکیل می‌دهند) که عمدتاً یکبار در تمام مدت عمر (یا دوبار، در برخی خانواده‌ها، به خاطر ثروت مادری) اتفاق می‌افتد و حداکثر ۵۰ درصد بیشتر از سهم زنان را به مردان داده‌اند، نیز با عدد و رقم مشخص کنیم تا به «تفاوت فاحش این بر خورداری‌ها و نابرخورداری‌ها به نفع زنان در احکام شرعی اقتصاد خانواده» پی ببریم و به آن اقرار کنیم.

ث) به گمان من، حکم ارث که در شریعت محمدی (ص) مبتنی بر مناسبات اقتصادی عصر نزول وحی ترسیم شده است و با سایر احکام شرعی و عرفی اقتصادی آن زمان هماهنگی دارد، مطابق صریح روایات معتبره، در حکم معلول دیگر مناسبات اقتصادی خانواده است و اگر آن مناسبات (مثل لزوم پرداخت دیه بر عاقله) با قراردادهای جدیدی همچون بیمه (که تمامی فقهای شیعه و برخی فقهای اهل سنت، مشروع بودن آن را پذیرفته‌اند) در زمان ما منتفی شده است، علی القاعده باید امکان

تغییر این حکم را از نظر شرعی پذیرفت. خصوصاً که این حکم مسبوق به حکم اولیۀ ارث (مبتنی بر عقد اخوت) است و خود حکم، ثانوی این موضوع بوده است، که نشان از «متغیر بودن حکم ارث» دارد.

ج) در جوامعی که اساساً مناسبات اقتصاد خانواده در آنها، مبتنی بر لزوم پرداخت مهریه یا لزوم پرداخت یک‌جانبه هزینه‌های زندگی مشترک نیست و زن و مرد با مشارکت یکدیگر هزینه‌ها را تأمین می‌کنند، (یا در شرایطی که چنین جامعه‌ای تحقق یابد) نیز علی‌القاعده نمی‌توان حکم فعلی ارث را جاری کرد و باید آنرا منتفی دانست، چرا که علت طرح حکم ارث، مفقود است و تردیدی نیست که: المعلول یتنفی باتفاء علتیه.



## ششم

### زن و امامت نماز جماعت

درخصوص «امامت زن در نماز جماعتی که مردان نیز حضور دارند» پرسش‌هایی مطرح شد که پاسخ اجمالی آن به‌اطلاع می‌رسد:

۱. به مقتضای اصالةالاباحه عقليه، امامت زن در نمازهای واجب، در صورت داشتن شرایط لازم (ایمان، عدالت، قرائت صحیح، آشنابودن به احکام نماز، رعایت پوشش لازم برای نماز) مطلقاً جایز است.

۲. هیچ دلیل نقلی صریح و معتبری (اعم از آیه قرآن یا روایت دارای سند معتبر) در مورد «عدم جواز امامت زن برای مرد» در متون شریعت محمدی (ص) وجود ندارد. روایاتی که مورد استناد فقها قرار گرفته‌اند، اصطلاحاً «مرسله» اند (یعنی سند ندارند) و از نظر علمی، این روایات به‌تنهایی «ضعیف» شمرده می‌شوند و معتبر نیستند. این روایات از نظر عددی «۳ یا ۴ روایت» اند که از پیامبر گرامی (ص) و امیرالمؤمنین علی (ع) نقل شده‌اند. بنابراین، دلیلی برای «عدم جواز» وجود ندارد و حداکثر مفاد این روایات (اگر صادر شده باشند) بیان کراهت عرفی این پدیده در روزگار صدور و نزد مسلمانان آن زمان است.

مثلاً در روایتی که از امام (ع) نقل شده است، مسئله «نهی امامت زن برای مرد، در کنار نهی امامت مسافر برای حاضر» آمده است که تردیدی در صحت امامت مسافر برای حاضر نیست و «نهی را حمل بر کراهت می‌کنند». بنابراین «امامت زن برای مرد

نیز صحیح ولی مکروه است» که این کراهت نیز خبر از کراهت عرفی می‌دهد. یعنی اگر در جامعه‌ای این مطلب ناپسند شمرده نشود، کراهت شرعی نیز نخواهد داشت. لازم به ذکر است که در مورد «قضاوت و ولایت کلی زن» نیز مشکل اصلی نظریه رایج «عدم وجود دلیل معتبر و صریح نقلی در نفی تصدی زنان» در متون شریعت محمدی(ص) است. بخصوص که در قرآن کریم، با دیدی مثبت و تأییدآمیز، داستان حکومت یک زن (بلقیس) را نقل کرده است که با تدبیر صحیح او، مردم به «امنیت و رستگاری» (فلاح) رسیدند. حال این نقل قرآنی کجا و آن نقل‌های ضعیف روایی (منطبق با نظریه رایج) کجا که برخلاف گزارش قرآن، می‌گویند: «هرگز رستگار نمی‌شوند قومی که زنی بر آنان حکومت کند»؟!

۳. مشهور فقها معتقدند که «اعتماد فقها به مضمون این روایات و اجماع آنان به عدم جواز امامت زن برای مرد» ضعف روایات را جبران کرده و موجب «اعتبار» آن روایات می‌شود.

اطلاق رویکرد «جبران ضعف روایات به اعتماد عملی فقها» باتوجه به تأثیرپذیری همه آدمیان از فرهنگ زمانه و تسلط فرهنگ «مردسالارانه» بر جوامع بشری و خصوصاً مسلمانان و اعراب، مورد مناقشه است و در کلیه احکامی که مربوط به تفاوت‌های حقوقی زن و مرد است و دلیل عقلی یا نقلی معتبری ندارد، نمی‌توان این رویکرد را تأیید کرد. (همان‌گونه که در بسیاری از مسائل اختلافی بین پیروان شرایع یا مذاهب مختلف شریعت محمدی(ص) نیز نمی‌توان به این رویکرد اطمینان کرد).

۴. استناد برخی فقها به «اصالة عدم الصحة» در مورد نماز جماعت مردانی که با امامت زن برگزار می‌شود، با «اصالة الصحة» نقض می‌شود. بنابراین، سکوت معنی‌دار شارع در این خصوص (به نحوی که هیچ یک از ائمه شیعه، پس از امیرالمؤمنین(ع) سخنی در این باره نقل نکرده‌اند، نه در نفی و نه در اثبات) نشانگر «عدم ممنوعیت» است.

۵. برخی فقها به روایاتی که در مورد «عدم جواز سبقت مردان بر زنان در صفوف نماز و لزوم تأخیر صف زنان از مردان یا برابری صفوف (محاذاة)» وارد شده است، استناد کرده و نتیجه گرفته‌اند که «امامت زن، ملازم با سبقت او بر مردان است و در نتیجه سبب بطلان نماز وی می‌شود».

این سخن از دو جهت (علاوه بر اشکالات دیگری که سایر فقها گرفته‌اند) مخدوش است:

یکم) امام جماعت (چه مرد و چه زن) می‌تواند مساوی با دیگران بایستد و سبقت بر مأمومین نگیرد. این مطلب در خصوص «امامت زن برای زنان» در روایتی معتبره، مورد تأکید نیز قرار گرفته است.

دوم) آنچه در خصوص صفوف نمازگزاران وارد شده است، ارتباطی با جایگاه امام جماعت ندارد. اگر منع معتبر و صریحی از شارع، در مورد امامت زن وجود ندارد (که ندارد) حکم جایگاه امام جماعت، شامل وی می‌گردد که ارتباطی با حکم صفوف مأمومین (زنان و مردان) ندارد.

۶. اجماع و اتفاق فقها در این مسئله، دلیل مستقلى نیست و ناشی از دلایل و مدارک دیگری است که به آن استناد کرده‌اند. (در مورد این که «اجماع مدرکی» حجت نیست، نیازی به توضیح نیست، چرا که ارزش آن در گرو ارزش مدرک یا مدارک آن است). مستندات یادشده عبارت‌اند از:

الف) برخی از فقها، با استناد به «عدم جواز شنیدن صدای اجنبیه» برای نامحرم، در مورد نمازهای صبح و مغرب و عشا و لزوم «جهر: با صدای بلند خواندن» برای امام جماعت مردان در آن‌ها، در خصوص امامت زنان برای مردان اشکال کرده‌اند و به این حکم رسیده‌اند.

ب) بسیاری از آنان به استناد روایات بدون سند پیش گفته، به این حکم رضایت داده‌اند. این روایات ضعیفه، نمی‌توانند محرومیت بخش وسیعی از مسلمانان (زنان) را اثبات کنند.

پ) برخی نیز به استناد «مفهوم یابی از روایات معتبره‌ای که امامت زن را برای زنان مورد توجه قرار داده‌اند» و این ادعا که لازمه سخن آنان این است که: «اگر امامت زن برای مردان ممنوع نبود، در متن این روایات، آن را مقید به امامت برای زنان نمی‌کردند».

البته پیشاپیش می‌دانیم که «اثبات شیئی، نفی ماعدا نمی‌کند». اینکه امامت زن برای زنان در این روایات به اثبات رسیده است، امامت آنان برای مردان را منتفی نمی‌کند.

در بحث «مفاهیم» نیز، جز درخصوص «مفهوم شرط انحصاری» یا برخی موارد خاص از «مفهوم وصف یا استثناء» نمی‌توان بااطمینان، حکمی را به‌گونه‌ی سخن نسبت داد. درمورد بحث امامت زن برای زنان، روایات مورد استناد، فاقد شرایط لازم برای «مفهوم‌یابی» است.

ت) برخی از فقها، به «عدم رواج یا عدم اتفاق امامت زن برای مرد در نماز» استناد کرده و این امر را به‌منزله سیره قطعیه مسلمین دانسته‌اند و به‌همین جهت به ممنوعیت آن نظر داده‌اند.

این امر نیز نمی‌تواند زمینه لازم برای حکم به ممنوعیت در زمان‌های متأخر را فراهم کند. البته «سکوت مداراتی شارع» را نباید به‌منزله عدم مشروعیت راهکارهای غیررایج دانست. حداکثر چیزی که از این طریق اثبات می‌شود، مشروعیت راهکارهای رایج و شایع است (که مورد پذیرش است) ولی اثبات انحصاری بودن مطلوب، در راهکارهای رایج و بی‌بدیل بودن آن‌ها، امری دشوار و محتاج دلایل اطمینان‌آور دیگری است که درخصوص این مسئله، مفقود است.

۷. باتوجه به نکات یادشده «هیچ دلیل معتبر عقلی یا نقلی درمورد عدم صحت امامت زن برای مرد، وجود ندارد». بنابراین «جواز عقلی امامت زن برای مرد» به قوت خود باقی است و خدشه‌ای به آن وارد نمی‌شود.

۸. به گمان من، از مجموع روایات معتبره‌ای که درمورد امامت زن برای زنان وارد شده است، چنین برمی‌آید که «بهتر است امام جماعت یادشده، در میان صف زنان به گونه‌ای قرار گیرد که سبقت او چشمگیر نباشد».

این توصیه درمورد امامت زن در نماز جماعتی که مردان نیز حاضر باشند، مورد تأکید خواهد بود، چرا که عفاف و حیا را در حدی مطلوب، تأمین می‌کند.

البته صف مردان و زنان، مساوی یکدیگر تشکیل می‌شود و زنی که امامت می‌کند، در میانه صف زنان قرار می‌گیرد.

از خدای بزرگ می‌خواهم که همه ما را در مسیر علم، ایمان و اخلاق، یاری کند و از این طریق، ما را به حقایق شریعت محمدی (ص) آگاه سازد.

۳۱ فروردین ۱۳۸۴، تاجیکستان

## هفتم

### [عشق ممنوعه]

من عاشق دختری بودم که با مخالفت خانواده‌اش، سرانجام به ازدواجی تحمیلی رضایت داد و اکنون چند سال است که در کنار همسر و فرزندانش زندگی می‌کند. او نیز به من علاقه‌مند بود. گرچه من هم چند سال بعد، ازدواج کردم تا شاید او را فراموش کنم و سرگرم زن و فرزند شوم، ولی تمام وجودم به عشقی وابسته مانده است که هیچ راهی برای ابراز یا فرار از آن ندارم. گاه او را در مسیر رفت‌وآمد می‌بینم. در نگاه‌های حسرت‌زده هر دو نفرمان که تنها با سلامی کوتاه همراه است و به سرعت به پایان می‌رسد، شور و شرار عشقی را می‌توان دید که هنوز زنده است. تنها موانع عرفی و شرعی، ما را از هم دور نگه می‌دارد و گرنه در شهر بزرگی مثل شهر ما، به راحتی می‌توان قرار و مدارهایی گذاشت و ساعت‌ها در کنار هم بود. گاه احساس گناه می‌کنم و نمی‌دانم جواب خدا را چه بدهم اگر مرا موردعذاب خود قرار دهد که چرا علاقه خود را به زنی شوهردار، حفظ کرده‌ام و محبتی را که باید به همسر و فرزندانم اختصاص دهم، به کسی اختصاص داده‌ام که ناموس دیگری است. آیا این به معنی خیانت به ناموس دیگری نیست؟ آیا نگاه من به او، نگاه حرام نیست؟ آیا او نیز گناهکار است اگر که هنوز به مردی مثل من علاقه دارد؟ نمی‌دانم شما از عشق چیزی می‌دانید یا نه، ولی خواهش می‌کنم که به این مسئله توجه کنید. آقای قابل، فکر می‌کنم کسی که عشق را تجربه نکرده باشد، نمی‌تواند درباره عاشقان نظر بدهد. از مطالعه نظریات و برخی سروده‌های شما که در وبلاگ «از نگاه من» منتشر کرده‌اید، احساس کردم که شما عشق را می‌فهمید. امیدوارم مرا راهنمایی کنید. البته فکر می‌کنم که این مشکل خیلی از آدم‌هایی است که مثل من بوده‌اند. داستان‌های بسیاری خوانده‌ام که دخترانی را از ازدواج با فرد موردعلاقه‌شان منع

کرده‌اند و به‌زور به‌ازدواج با دیگری وادارشان کرده‌اند. پس باید قبول کرد که خیلی‌ها گرفتار این مشکل هستند و جواب شما می‌تواند راهنمای همه کسانی باشد که مثل من می‌خواهند پابند دین باشند ولی گرفتار عشق‌های نافرجامی شده‌اند که عامل آن، ناهنجاری‌های فرهنگی و اجتماعی است. می‌دانم که بسیاری از عشق‌ها به‌همین صورت، ناکام مانده‌اند و عاشق، آن است که با فراق یار بسازد؛ ولی سؤال من این است که آیا نگه‌داشتن عشقی چنین در دل، گناه است؟ آیا اندک نگاهی که امکانش فراهم می‌شود، حرام است؟ خدا به شما قوت بدهد که به سؤال‌های کسانی مثل من توجه می‌کنید.

۱۶ اسفند ۱۳۸۷

از اینکه به من اعتماد کرده و پرسش خود را مطرح کرده‌اید، سپاسگزارم.

در پاسخ به پرسش‌های شما، چند نکته را یادآوری می‌کنم:

۱. اساساً «عشق» حقیقی، مقوله‌ای است که نمی‌توان در مورد آن حکم الزامی صادر کرد. چرا که «امری غیراختیاری» است و از نوع انفعال نفس است و در امور غیراختیاری، تکلیف و مسئولیتی متوجه کسی نیست.

۲. عشق حقیقی، هیچ نسبتی با «شهوة جنسی» ندارد. علاقه شدید که در عشق پدید می‌آید، به تنها چیزی که میدان نمی‌دهد، پدیده «شهوة رانی» است. به‌همین دلیل می‌گویند: «عشق زمینی، شعبه‌ای از عشق الهی است». بنابراین، قرارداد این مقوله در کنار «نگاه حرام» یا «خیانت به ناموس» که «اموری اختیاری»‌اند و جرم و گناه به‌شمار می‌آیند، اساساً غیرمنطقی و ناموجه است.

۳. گاه دیده شده است که «اغراض شهوانی» را اشتهاً به‌عنوان «عشق» معرفی می‌کنند. یا آغاز یک رابطه عاشقانه، از مسیری شهوانی و غیرعاشقانه گذر کرده و سرانجام به عشقی حقیقی منجر شده است (مثل آن چیزی که در مورد علاقه «زلیخا» به یوسف اتفاق افتاد). این موارد را باید کاملاً از یکدیگر تفکیک کرد و حکم هر یک را

باید در جای خود قرار داد. روابط گناه‌آلود شهوانی را باید با روابط شهوانی مشروع سنجید و مقوله عشق را باید در جای دیگری مورد توجه قرار داد و درباره آن سخن گفت.

۴. در قرآن کریم و روایات معتبره، نسبت به تحقق پدیده‌ای به نام «عشق» اقرار شده است و آن را به‌عنوان حقیقتی محقق، به رسمیت شناخته است.<sup>۱</sup>

طبیعتاً این حقیقت، در عالم واقع با پدیده‌هایی از نوع مورد پرسش شما مواجه می‌گردد که آن موضوعات و وقایع، می‌توانند احکام الزامی خود را داشته باشند. در موارد تزاحم و تعارض «رخصت‌های عشق» و «الزامات شرعی یا عرفی» باید چاره‌جویی کرد و حتی المقدور با مراعات هر دو طرف، اقدام به رفع تعارض و تزاحم کرد.

بنابراین، نباید بدون توجه به لوازم طبیعی و عقلانی «عشق و محبت»، آن را با زنجیر احکام الزامی شرعی و عرفی مربوط به روابط عادی و شهوانی، به بند کشید و حکم به تحریم و خیانت کرد، و نباید بدون توجه به الزامات شرعی و عرفی ناشی از «قرارداد ازدواج»، متکی بر پدیده مبارک عشق، باب «بی‌وفایی به عهد و پیمان ازدواج» یا «تجویز همه‌گونه روابط عاشقانه غیر شهوانی» را گشود.

۵. مطمئناً «نگاه عاشقانه و غیر شهوانی» برای کسی که حقیقتاً عاشق است (خواه زن باشد یا مرد) حرام نیست، چرا که نگاه، حداقل رابطه‌ای است که می‌تواند وجود داشته باشد و عاشق، در حالت «اضطرار» قرار دارد و از باب «ضرورت اکتفا به حداقل ضرورت» عقلاً و شرعاً نمی‌توان این حداقل را ممنوع کرد. بنابراین، مرد عاشق یا زنی که عاشقانه مردی را دوست دارد، علی‌رغم داشتن همسر، عقلاً و شرعاً مجازند که به یکدیگر صادقانه و عاشقانه نگاه کنند، ولی از رفتارهای مشهود

۱. ... قد شغفها حباً... یوسف، ۳۰. بحار الأنوار ۱۲/۲۵۳.



خلاف عرف، که سبب برانگیختن حساسیت‌های فسادانگیز دیگران می‌شود، لزوماً باید پرهیز کنند. پس باید از هرگونه ارتباط دیگری که خلاف شرع یا عرف باشد (حتی از نوع غیر شهوانی و عاشقانه) پرهیز کنند. البته از نگاه کردن به یکدیگر نیز، صرفاً به اندازه رفع اضطرار بهره گیرند تا گرفتار دغدغه «بی‌وفایی نسبت به همسر» یا «خیانت به ناموس دیگری» نگردند.

۶. مؤید نقلی این تجویز عقلی، روایت معتبره‌ای است که راوی آن (علی بن سويد) در مورد «مبتلا شدن خود به نگاه کردن به زنی زیبا» (که مقصود وی «عاشق» شدن است) می‌پرسد. در حقیقت، موضوع این روایت، همان پرسشی است که شما پرسیده‌اید.

امام کاظم (ع) در آن روایت، تصریح می‌کند که: «لأبأس إذا عرف الله من نيتك الصديق: هنگامی که خدا می‌داند نیت تو از نگاه کردن، صادقانه (عاشقانه) است، اشکالی ندارد»<sup>۱</sup>.

دلیل بر این که این روایت، موضوع «عاشق شدن به زن شوهردار» را می‌گوید، اولاً، «اطلاق» عبارت «المرأة الجميلة» است که بر همه زنان و از جمله بر زن شوهردار اطلاق می‌شود. ثانیاً، در خصوص زنی که شوهر ندارد، توصیه شریعت به ازدواج است و فرد مبتلی، می‌تواند مشکل خود را با ازدواج دائم یا طولانی مدت، برطرف کند و جایی برای تحیر و سؤال فردی عالم و جلیل‌القدر همچون «علی بن سويد» نمی‌ماند. پس معلوم می‌شود که مشکل وی از این طریق حل نمی‌شده است. و ظاهراً این اطلاق، منصرف به «زن شوهردار» است.

---

۱. صحیحة علی بن سويد، قال: قلت لأبي الحسن (عليه السلام): إني مبتلى بالنظر إلى المرأة الجميلة فيعجبني النظر إليها، فقال: «يا علي، لا بأس إذا عرف الله من نيتك الصديق، وإياك و الزنا فإنه يمحق البركة و يهلك الدين». موسوعة الامام الخوئي، ۴۲/۳۲.

۷. مرحوم آیت‌الله خویی، در همین کتاب خود، ضمن تأیید «صحیح» بودن روایت به لحاظ سندی، در «دلال» این روایت، به خاطر «تجویز نگاه شهوانی» به زن نامحرم، تردید می‌کند و چنین رویکردی را از فردی به عظمت علی بن سواد، بعید می‌داند. ایشان تصریح می‌کند که به همین جهت، فقها نسبت به مفاد این روایت اعتنایی نکرده‌اند.

گمان می‌کنم که جناب آیت‌الله خویی، هیچ توجهی به مقوله «عشق» نکرده‌اند و بین «نگاه عاشقانه و صادقانه» (نیتک الصدق) و «نگاه شهوانی» (قصد التلذذ) تفکیک نمی‌کنند. لازم نیست که فقهی مثل ایشان، شخصاً تجربه عشق زمینی داشته باشند تا به این تفاوت‌ها پی ببرند، بلکه عقلاً و عرفاً، تجارب دیگر هم‌نوعان نیز به عنوان تجربه ما تلقی می‌شود. بعید است که جناب ایشان هیچ اطلاعی از «عشق» و به رسمیت شناخته شدن موجودیت آن در شریعت محمدی (ص) نداشته باشند.

لازمه پذیرش موجودیت آن نیز پذیرش «غیراختیاری بودن عشق» است که عملاً فرد مبتلا را مسلوب الاختیار می‌گرداند. چنین مبتلابی را اساساً نمی‌توان تکلیف کرد. البته مبنای آیت‌الله خویی این است که «اعراض فقها از عمل به یک روایت صحیح، از اعتبار آن روایت برای فتوا دادن نمی‌کاهد و همچنان می‌توان به آن فتوا داد». بنابراین، استناد به این روایت، کاملاً علمی و روش‌مندانه است.

۸. وادار کردن دختران به ازدواج با کسی که به او علاقه‌ای ندارند و یا بازداشتن آنان از فرد موردعلاقه‌شان (اگر دلیل یا دلایل منطقی برای این بازداشتن وجود نداشته باشد) هیچ مجوز شرعی ندارد و بسا منجر به ازدواج‌هایی می‌شود که باطل و نامشروع است. علاوه بر آن، مشکلاتی از قبیل آنچه در پرسش شما آمده است نیز می‌تواند بیافریند. لازم است که در فقه شریعت، بر «حق انتخاب همسر از سوی دختران» تأکید بیشتری شود تا از آثار منفی بسیاری که تاکنون از بی‌توجهی به این امر، دامن‌گیر جامعه شده است، از این پس در امان بمانیم.

---

به امید آن روز و با آرزوی صبر و استقامت در مراعات اخلاق و احکام انسانی  
شریعت محمدی (ص).

۲۸ اسفند ۱۳۸۷، فریمان

## مجموعه آثار احمد قابل

(انتشارات شریعت عقلانی، فضای مجازی، ۱۳۹۲)

الف. آثار منتشر شده:

۱. «نقد فرهنگ خشونت (یادداشت‌های سیاسی ۷۹-۱۳۷۵)»، ۳۷۶ صفحه، انتشارات سرائی، تهران ۱۳۸۱.

۲. «اسلام و تأمین اجتماعی (مبانی و راهکارهای حمایتی و بیمه‌ای در قرآن، روایات، اخلاق و فقه اسلامی)»، ۴۸۶ صفحه، مؤسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی، تهران، ۱۳۸۳.

۳. «مبانی شریعت (مباحثی در مبانی و اصول فقه)»، ۳۵۶ صفحه، مرداد ۱۳۹۱.

۴. «نقد خودکامگی (یادداشت‌های سیاسی و اشعار ۸۸-۱۳۸۰)»، ۴۵۴ صفحه آذر ۱۳۹۱.

۵. «وصیت به ملت ایران (یادداشت‌های سیاسی و مصاحبه‌ها ۱۳۸۸-۹۱)»، ۴۲۰ صفحه، آبان ۱۳۹۱.

۶. «بیم و امیدهای دینداری (سخنرانی‌ها ۸۸-۱۳۸۳)»، ۲۸۳ صفحه، بهمن ۱۳۹۱.

۷. «شریعت عقلانی (مقالاتی در نسبت عقل و شرع ۱۳۸۳-۸۷)»، ۳۲۸ صفحه، بهمن ۱۳۹۱.

۸. «فقه، کارکردها و قابلیت‌ها (مقالات فقهی و پاسخ به پرسش‌های دینی ۸۹-۱۳۸۲)»، ۲۹۰ صفحه، فروردین ۱۳۹۲.

۹. «احکام بانوان در شریعت محمدی (عدم برتری مردان، ارث، حجاب، ازدواج موقت، طلاق ... ۸۷-۱۳۸۲)»، ۲۲۸ صفحه، اردیبهشت ۱۳۹۲.

- «یادنامه (احمد قابل به‌روایت خانواده، دوستان و علاقه‌مندان)»، ۴۹۸ صفحه، اسفند ۱۳۹۱.

ب. آثار در دست انتشار

۱۰. «احکام جزائی در شریعت محمدی (ارتداد، رجم، مهدورالدم، بازداشت موقت، اعتراف‌گیری نامشروع و قضاوت ۹۰-۱۳۸۲)».